Beiträge

zur

Kirchengeschichte

von

R. Ohle.

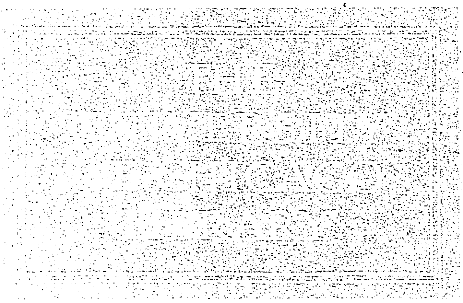
I.

Die pseudophilonischen Essäer

und

die Therapeuten.

Berlin.
Mayer & Müller.
1888.



Beiträge

zur

Kirchengeschichte

von

R. Ohle.

I.

Die pseudophilonischen Essäer

und

die Therapeuten.

Berlin.
Mayer & Müller.
1888.

Frau H. Jouanne geb. Kennemann

als Zeichen

dankbarer Liebe und steter Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

Inhalt.

Capitel I.

Die Essäer der Apologie sind nicht von Philo beschrieben.

In meiner Abhandlung über die Essäer des Philo in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1887 habe ich kurz angedeutet, dass ich mit Hilgenfeld von der Unechtheit des von Eusebius [Praep. evangl. VIII, 11] mitgetheilten Stückes aus Philo's Apologie der Juden überzeugt sei. Eine nähere Begründung meiner Ansicht hielt ich für unnöthig, obwohl ich, auf dem Wege selbständiger Forschung, zu einem nur im Wesentlichen mit Hilgenfeld übereinstimmenden Resultate gelangt war. Dagegen führt Schürer in seiner „Geschichte des Jüdischen Volkes“ zwar die Arbeiten Hilgenfeld's an, und doch benutzt und verwerthet er das Stück unbekümmert um den erhobenen Einspruch für seine Darstellung der Essener. Dass dies Fragment von Philo stamme, scheint auch die Ansicht Harnack's zu sein; derselbe hat mir wenigstens entgegengehalten, die Unechtheit dieses Bruchstücks sei noch keineswegs „erwiesen“ [1]). Daher scheint es mir rathsam, die Frage nach der Echtheit dieses Stückes von Neuem aufzunehmen und die Gründe, die man gegen dieselbe anführen kann und muss, geltend zu machen.

Schon der Anfang dieses Fragments erweckt Verdacht; es heisst da: *Μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν, οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι*

1) Theologische Literaturzeitung 1887, S. 494.

[396, 11][1]). Verbindet man diese Aussage mit den späteren Wendungen: *διαλύειν τὴν κοινωνίαν* 397, 31 und *κοινωνίας ἐχθρόν* 398, 4, so lässt es sich nicht wohl bestreiten, dass *κοινωνία* hier die Bedeutung von „Genossenschaft" hat[2]).

Mithin wird hier ausgesagt, dass Moses — denn im Munde Philos könnte „unser Gesetzgeber" nur Moses bedeuten — der Stifter der essäischen Genossenschaft gewesen sein soll. Dass aber von dem echten Philo Moses stets nur als der Begründer des jüdischen Gemeinwesens oder des „heiligen Staates" [3]), nirgends aber als der Stifter der essäischen Genossenschaft gepriesen wird, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Deshalb ist unsere Aussage hier schon ihrer Einzigartigkeit wegen auffällig.

Das Wort *κοινωνία* selbst ist wohl mit Rücksicht auf den communistischen Charakter des Verbandes gewählt. Der Eintretende musste nämlich seinen persönlichen Besitz an die Genossenschaft abtreten [397, 22 f.]. Als Theilnehmer an der Genossenschaft war er ferner verpflichtet, das, was er verdiente, *ἑνὶ τῷ χειροτονηθέντι ταμίᾳ* [398, 16] abzuliefern. So genossen die einzelnen Mitglieder nur noch *κοινὴν τὴν ἁπάντων ὠφέλειαν* [397, 25 f.]. Jener „Tamias" lieferte nämlich den Einzelnen alles zum Leben und zur Kleidung Nothwendige [397, 17 f.]. Daher heisst es, die Gesellschaftsmitglieder „haben nicht nur eine gemein„same Tafel [*κοινὴ τράπεζα* 397, 21], sondern auch eine „gemeinsame Kleidung" (Uniform!). Aus dem gemeinsamen Vermögen [*ἐκ τῶν κοινῶν* 397, 25] wurde endlich auch die Krankenpflege bestritten. Es versteht sich hiernach von selbst, dass, wenn die Essäer *ὑπὲρ τοῦ κοινωφελοῦς* [397, 2] arbeiteten, sie unter *κοινωφελές* nur den Nutzen ihrer *κοινωνία* oder ihrer gemeinschaftlichen Kasse (*τὰ κοινά*) verstehen konnten. Sonach hat das gut Philonische Wort

---

1) Die Essäer-Abschnitte citire ich nach Eusebius, Praep. evang. ed. Heinichen 1842.

2) Diese Bedeutung von *κοινωνία* ist Philo bekannt, z. B. II, 537 § 17 (ed. Mangey), doch bedeutet *κοινωνία* bei ihm gewöhlich etwas Anderes I, 36; II, 106; II, 167; II, 340. 383. 388. 392 etc.

3) Z. B. II, 344. 389 etc.

κοινωφελής hier eine auffällige Verengerung des Sinnes erfahren, denn in all den Stellen, die Stephanus und Siegfried aus Philo anführen[1]), bedeutet es schlechtweg „gemeinnützig", d. h. *ὁ πάντας ὠφελῶν* (Suidas).

Endlich fällt in der obigen Aussage auf, dass eine festgeschlossene, sogar durch eine Uniform von den übrigen Menschen abgesonderte Genossenschaft direct auf Moses zurückgeführt wird. Nach Philo hat doch Moses alle Juden, und selbst die Halbjuden[2]), in seinem Staate aufgenommen und an der Wohlthat seiner Gesetze theilnehmen lassen! Diese Universalität der mosaischen Einrichtungen wird selbst in der Stelle, die mit der unsrigen am meisten Verwandtschaft hat, nachdrücklich hervorgehoben: *τοὺς ὑφ᾽ αὐτὸν ἅπαντας ἤλειφε καὶ συνεκρότει πρὸς κοινωνίαν* (scl. *φιλανθρωπίας*) [II, 383 R. p. 185][3]). Auch hat Philo nirgends eine Andeutung darüber gemacht, dass ihm eine einschneidende Meinungsverschiedenheit unter seinen Glaubensgenossen, die eine dauernde Spaltung hervorgerufen hätte, bekannt sei. Denn selbst den Gegensatz der Sadducäer und Pharisäer hat er entweder gar nicht erfahren, oder aber ignorirt. Ein Feind jedes separatistischen Strebens[4]), jeder Häresе, d. h. Schule[5]), war sein Ideal das Weltbürgerthum[6]). Da er nun durch geschickte Benutzung der Stellen, die die Allgemeingültigkeit und Ewigkeit einzelner Satzungen aussagen, sein Weltbürgerthum in das mosaische Gesetz hineininterpretirt, von dem er hofft, dass es früher oder später das Gesetz der Menschheit werden wird[7]), so durfte

---

1) Ebenso Q. O. P. L. II, 455 § 10 ed. Richter p. 283, 2: *κοινωφελὲς γὰρ ἡ ἀρετή.*

2) Auf Grund von Ex. XII, 38. Num. XI, 4. II, 104 § 27; natürlich betont Philo auch die Proselytengesetze, z. B. II, 393 § 13 R. p. 197.

3) Cf. II, 164. R. p. 224. (Die Interpunction der ersten Stelle ist bei Richter unsinnig.)

4) Lucius, Therapeuten S. 103.

5) Eine Verurtheilung der treuen Gefolgschaft, zu der ein Sektenmitglied verpflichtet ist, findet sich Vita M. I § 5 M. p. 84 R. p. 120.

6) Zeller, Geschichte der g. Ph. III, 2 S. 404 (III A.).

7) Rühmend erkennt er den Erfolg der jüdischen Propaganda an: *καὶ ταῦτ᾽ ἐκ πολλῶν χρόνων τοῦ ἔθνους οὐκ εὐτυχοῦντος . . . . Εἰ δὲ*

er, streng genommen, von einer Spaltung des Judenthums nicht sprechen, am allerwenigsten durfte er sie rühmend anerkennen. Die Erwähnung und die Lobpreisung der essäischen Genossenschaft ist also, wenn sie von Philo stammen sollte, auf alle Fälle inconsequent; ihre Zurückführung auf Moses bildet nicht bloss einen Verstoss gegen die Geschichte, sondern einen Umstoss des ganzen universalistischen Systems des jüdischen Philosophen.

Im weiteren Verlauf heisst es nun: die Mitglieder der Genossenschaft *οἰκοῦσι δ' ἐν ταὐτῷ*[1]), *κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι* [397, 1 f.]. Diese Ausdrücke sind allerdings sehr „bezeichnend" [2]), insofern nämlich der echte Philo mit der herrschenden Klasse der graeco-italischen Welt den Abscheu vor jenen volksthümlichen oder besser plebejischen Religionsgenossenschaften theilte, die man in der Regel unter diesen Ausdrücken zu verstehen hat. So rechnet er es dem Flaccus zum Lobe an, dass er *μιγάδων καὶ συγκλύδων ἀνθρώπων ὄχλον ἐκώλυεν ἐπισυνίστασθαι, τάς τε ἑταιρείας καὶ συνόδους.* [In Flac. M. 518 R. p. 39.] Von denen er ferner sagt: *θίασοι*[3]) *κατὰ τὴν πόλιν εἰσὶ πολυάνθρωποι . . . . σύνοδοι καὶ κλῖναι προσονομάζονται ὑπὸ ἐγχωρίων* [ib. M. 537 R. p. 65 cf. II, 570 § 26 R. p. 109].

Um daher diese Anpreisung einer thiasistischen Genossen-

γένοιτό τις ἀφορμὴ πρὸς τὸ λαμπρότερον, πίσην εἰκὸς ἐπίδοσιν γενήσεσθαι; καταλιπόντας ἂν οἶμαι τὰ ἴδια, καὶ πολλὰ χαίρειν φράσαντας τοῖς πατρίοις ἑκάστους μεταβαλεῖν ἐπὶ τὴν τούτων μόνων τιμήν. κτλ. II, 141 § 7. R. p. 193 f. In der Betonung des eudämonistischen Gesichtspunktes hatte Philo völlig Recht; von ihm aus verwarf noch Celsus das Judenthum und Christenthum, Origines C. C. VIII, 69 ed. Lommatzsch p. 213. Auch die heidnischen Zeitgenossen Augustins machten ihn, wie bekannt, noch geltend.

1) Ueber den Widerspruch dieser Angabe mit 396, 13 später.

2) Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 115 Anm. 1.

3) Wir sehen hier ab von dem Lobe, das dem *τὸν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον* [Q. O. P. L. II, 445 R. p. 270] gespendet wird, da hier *θίασος* im übertragenen Sinne gebraucht ist, wie z. B. II, 163 R. p. 233; II, 559 R. p. 95. Auch ist zu beachten, dass diese Stelle, selbst wenn das Buch Q. O. P. L. von Philo herrühren sollte, höchst wahrscheinlich einer älteren Vorlage entlehnt ist, cf. unten S. 61.

schaft bei Philo begreiflich zu finden, müssen wir annehmen, der Essäerbund habe etwas Anderes verfolgt, als jene griechischen Vereine.

Wir hören nun freilich, die Essäer geniessen *τὴν ἀψευδῆ δὲ καὶ μόνην ὄντως ἐλευθερίαν* [396, 21]. Thatsächlich ist aber ihre Zeit vom Sonnenaufgang (und schon früher) bis zum Sonnenuntergang [397, 5 f.] durch Arbeiten zum Lebenserwerb derartig in Anspruch genommen, dass sie an eine liberale [im Sinne Philos und der alten Welt] Beschäftigung nicht denken können. Dementsprechend fehlt in diesem Abschnitt jede Andeutung über eine geistige Thätigkeit der Ordensmitglieder. Dieselben sind vielmehr nur darauf bedacht, wie sie die wahrscheinlich nicht unbedeutenden Kosten ihres gemeinschaftlichen Lebens, sei es durch Ackerbau, Vieh- und Bienenzucht, sei es durch Hausindustrie [397, 13], aufbringen. Denn, wenngleich sie aus Gesundheitsrücksichten Verehrer der Mässigung [*ὀλιγοδείας ἐρασταί* 397, 20] sind, so wollen sie doch keineswegs gerade hungern; daher streben sie darnach, dass ihr Verwalter ihnen *τροφὰς ἀφθόνους* [397, 17] zu gewähren in der Lage ist.

Es scheint uns nun schon sehr fraglich, ob Philo ein derartiges, durch und durch praktischen, ja banausischen Beschäftigungen gewidmetes Leben gerade als einen Beweis für die Freiheit der Essäer[1]) angeführt hätte. Jedenfalls lag es seiner ganzen Geistesrichtung näher, ein solches Leben erst durch Verbrämung mit seiner Philosophie seinem eigenen und dem Geschmacke seiner Leser näher zu rücken. Dies hat er wenigstens mit dem Leben des Moses gethan, das auch ohne jene barocke Verbindung der „Theorie und Praxis“ [2]) bewundernswerth geblieben wäre.

Dazu kommt noch, dass bei den Essäern wie bei den griechischen Vereinen das gemeinsame Essen den eigentlichen Mittelpunkt, das charakteristische Merkmal der Genossenschaft bildet. Sie heissen daher nicht ohne Grund

---

1) *Μάρτυς δὲ τῆς [illegible]υθερίας αὐτῶν ὁ βίος* 396, 22.

2) Z. B. II, 88 § 9 [illegible] p. 125 oder II, 146 § 2 R. p. 201.

ὁμοδίαιτοι καὶ ὁμοτράπεζοι [397, 19]. Wenn also Philo das griechische Vereinsleben tadelt, so müssen wir eben annehmen, dass es ihm hierin so wie manchem Anderen ergangen ist, dass er nämlich den Splitter im Auge des Fremden kritisirend seinen eigenen Balken nicht gesehen hat. Mit kurzen Worten, wir müssen annehmen, dass er die Essäer nur deshalb lobt, weil sie Juden waren.

Jedoch waren die Essäer, die uns hier geschildert werden, wirklich Juden? Sie werden allerdings als „Schüler" des Moses bezeichnet; allein sie legten so wenig Gewicht auf die Abstammung, dass sie wahrscheinlich Nicht-Juden nicht bloss aufnehmen konnten, sondern thatsächlich bereits aufgenommen hatten. Wir lesen darüber: *Ἔστι δ' αὐτοῖς ἡ προαίρεσις οὐ γένει· γένος γὰρ ἐφ' ἑκουσίοις οὐ γράφεται* [396,15]. Da nämlich Philo unter seinen Landsleuten niemals einen Standesunterschied erwähnt hat [1]), so müssen wir bei *γένος*, wofern Philo der Schreiber dieses Fragments ist, an die nationale Abstammung [2]) denken. Abgesehen von dem unklaren Ausdruck „Schüler, die unser Gesetzgeber zu einer Genossenschaft angetrieben hat", wird in dem ganzen Abschnitt kein Zug erwähnt, der uns zwingt, in den Essäern Juden zu sehen. Denn dass die Essäer die „Städte Judäas" [396, 13] bewohnten, gibt uns noch kein Recht, sie nun auch für Juden zu halten. Zur Zeit Philo's wohnten ja in Judäa und besonders in den Städten viele Nicht-Juden [3]).

Fehlt nun jede bestimmte Angabe über das Judenthum der Essäer, so sind dagegen die Einrichtungen und die Lebensvorschriften der essäischen Genossenschaft alle ohne Ausnahme unmosaisch, einige, wie z. B. ihre Verwerfung der Ehe, sogar antimosaisch. Ja, die Trennung vom Mosaismus ist bei den Essäern schon so weit vorgeschritten, dass sie ihr eigenes, d. h. nicht mit dem jerusalemischen

1) De Nobilitate II, 440 § 4 ff., andere Stellen bei Siegfried, Philo von Alexandrien S. 157 f.

2) Wie z. B. *Μωϋσῆς γένος μέν ἐστιν Ἑβραῖος* II, 82 § 2 R. p. 116.

3) Cf. L. ad Caium § 30 (II, 575) über Jamnia; § 42 (II, 594) die Befürchtung über das Verhalten der nicht-jüdischen Einwohner Palästinas.

Tempel identisches Heiligthum besitzen. Es heisst nämlich, „nicht nur Privatleute, sondern auch grosse Könige sehen „voll Bewunderung zu diesen Männern empor καὶ τὸ σεμνὸν „αὐτῶν ἀποδοχαῖς καὶ τιμαῖς ἔτι μᾶλλον σεμνοποιοῦσι „[398, 7 f.]". τὸ σεμνὸν (wenn nicht gar σεμνεῖον zu lesen ist) muss hier der Sprache zum Trotz „Heiligthum" bedeuten; dies ergiebt sich aus den Ehrengaben (τιμαῖς), mit denen es ausgezeichnet wird, ganz nothwendig.

Mithin war die essäische Genossenschaft ein wesentlich unmosaischer, internationaler und thiasistisch geordneter Verein mit einem besonderen Heiligthum, zu dem ein jeder ohne Rücksicht auf seine nationale Abkunft Zutritt erhalten konnte.

Einen solchen Verein konnte aber Philo schon deshalb niemals billigen, weil er der Meinung war, dass das Wohl und Wehe der Menschheit von der Annahme der mosaischen Gesetze abhinge [1]), weil er nirgends in seinen unzweifelhaft echten Schriften die Prärogative des Judenthums als Nation, als Volk Gottes, so ohne Weiteres aufgegeben hat. Noch weniger konnte er einem solchen Verein, wie ihn die Essäer gebildet haben sollen, zugestehen, dass er von Privatleuten und Fürsten anerkannt worden sei, denn dies wurden nach ihm nur die mosaischen Gesetze [z. B. II, 137. 141 etc.]. Am allerwenigsten hätte er es ferner begreiflich gefunden, dass man dem Heiligthum dieses Vereins dieselbe Hochachtung wie dem Tempel von Jerusalem zollte; auch von diesem weiss Philo nichts Ruhmvolleres zu melden, als dass er von Privatleuten und Fürsten mit Ehrengaben bedacht worden sei [2]). Ja, waren die Essäer überhaupt Juden, was, wie gezeigt, durchaus nicht gesagt wird, dann konnte Philo ihre offenbaren Abweichungen vom Mosaismus nur ver-

---

1) Müller, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung S. 113; über die Zukunftshoffnungen Philo's Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 432 ff.

2) Ueber die Werthschätzung des jerus. Tempels von Seiten der Juden II, 524 § 7 R. p. 47; II, 574 § 39 R. p. 114; II, 577 § 31 R. p. 118; von Seiten der Römer II, 569 § 23 R. p. 107; II, 588 § 36 R. p. 132 etc.

urtheilen[1]). Waren sie dagegen keine Juden, dann ist das ungemessene Lob, das ihr rein praktisches Leben unter einer thiasistischen Verfassung hier erhält, im Munde Philo's einfach undenkbar.

Ferner bemerken wir noch, dass in den angeführten Worten, obgleich sie scheinbar ein Philonisches Gepräge tragen, ausser dem bereits erwähnten auffälligen *τὸ σεμνόν* zwei Wörter in einer vom Philonischen Sprachgebrauch abweichenden Bedeutung gebraucht sind, nämlich *ἀποδοχή* und *σεμνοποιεῖν*.

Der Plural von *ἀποδοχή* scheint bei Philo nicht vorzukommen, weil das Wort bei ihm die vertrauensvolle oder gläubige Auf- und Annahme (*πίστις*)[2]) bedeutet: II, 85 § 6 R. p. 121; II, 137 § 4 R. p. 189 (bis); II, 366 § 6 R. p. 159; II, 586 § 36 R. p. 130; niemals aber bedeutet das Wort bei ihm wie hier „Lobspruch“ oder „Ehre“.

σεμνοποιεῖν[3]) heisst bei Philo seiner Zusammensetzung entsprechend „geweiht, ehrwürdig machen“; deshalb wird es nur von solchen Dingen gebraucht, die ihrer Natur nach noch nicht *σεμνός* sind. Dies sind aber vorzüglich die Gegenstände des abgöttischen Cultus (*τῦφος*) II, 181 § 1 R. p. 247; II, 214 § 2 R. p. 287; II, 345 § 2 R. p. 126 [hier wird von den *ῥήσεις* gesprochen der *μυθογράφων καὶ μιμολόγων ἢ τυφλοπλαστῶν*[4]) *τὰ μηδενὸς ἄξια σεμνοποιούντων*]; II, 378 § 3 R. p. 176; II, 576 § 31 R. p. 117 (Aufstellung der Cajus-Bildsäule); II, 565 § 20 R. p. 103 (von Cajus selbst) und II, 568 § 23 R. p. 106 (vom römischen Reich). Auf Grund dieser Stellen ergiebt sich, dass Philo die nicht gerade geschmackvolle Wendung *τὸ σεμνὸν σεμνοποιεῖν*

---

1) Denn gerade die Anhänglichkeit seiner Landsleute an die „väterlichen“ Gesetze rühmt Philo besonders II, 562 § 16 R. p. 99; II, 577 R. p. 118 (cf. Josephus C. Ap. II, 18 ed. Dindorf p. 380). Ueber die Unveränderlichkeit der m. Gesetze II, 136—137 § 3 u. 4 cf. Dähne I, 29 ff., Siegfried S. 157, Zeller S. 341 f.

2) Cf. Huther zu 1. Tim. 1, 15 (Meyers Commentar IV. Aufl.).

3) Die nachfolgenden Stellen gebe ich nach Siegfried.

4) Wahrscheinlich *τυφοπλαστῶν* zu lesen, cf. Mangey II, 568 Anm. y, Müller S. 116 über *ἐξετύφωσαν* und *ἐξετύφλωσαν*.

nicht gut hat schreiben können. Auch hätte er niemals den Nachdruck darauf legen können, dass Menschen das Heiligthum der Essäer für heilig erklärt hatten; lebte er doch inmitten einer Gesellschaft, die, wie er selbst häufig genug zu verstehen giebt, das Allerunwürdigste für „heilig" erklärte. Daher kann nach Philo im wahren, echten Sinne *σεμνοποιεῖν* eben nur Gott [II, 428 § 20 R. p. 245]. Doch es liegt ja auf der Hand, dass hier an unserer Stelle *σεμνοποιεῖν* nicht „heilig machen", sondern einfach „verehren" [*σεμνύω* bei Philo II, 141, 1] bedeutet; in diesem Sinne gebraucht aber Philo das Wort niemals.

Endlich möchten wir noch fragen, wie will man denn das Vorhandensein einer so specifisch griechischen Verfassung bei den palästinensischen Essäern erklären? Dies könnte nach unserer Ansicht doch nur dadurch geschehen, dass man willkürlich annähme, die Ausdrücke *κοινωνία*, *θίασος* und *ἑταιρεία* hätten hier eine andere Bedeutung als gewöhnlich, oder gar, sie wären nicht „wörtlich" zu nehmen. Mit einer solchen Erklärung, wofern dies noch überhaupt eine Erklärung zu nennen ist, würde man jedoch gleichzeitig die historische Glaubwürdigkeit und sachliche Zuverlässigkeit dieses Berichtes aufgeben müssen.

Alle diese sprachlichen, sachlichen und historischen Schwierigkeiten, die uns die Schilderung der Verfassung und des Lebens der Essäer bietet, so lange wir ihre Philonische Abfassung voraussetzen, zwangen uns und zwingen uns noch heute, mit Hilgenfeld in diesem Fragment eine Fälschung zu erblicken.

Untersuchen wir nunmehr die Lebensanschauungen, die die Essäer gehabt haben sollen, so stossen wir auch hier auf Ansichten, die Philo niemals hat billigen können.

Unphilonisch ist zunächst die Verurtheilung des persönlichen Eigenthums, die sich direkt aus der unangemessenen Werthschätzung der Gütergemeinschaft ergiebt [396, 22 f.]. Nach Philo kann und soll der Reiche einen wohlthätigen Gebrauch von seinem Besitze machen [I, 549—550[1])];

1) Diese Stelle wird auch von Lucius, Therapeuten S. 104 angeführt.

nirgends wird ihm empfohlen, sich mit seinem Gelde in eine Genossenschaft einzukaufen, die als Gegenleistung die Sorge für seine Lebensexistenz übernimmt.

Unphilonisch ist ferner die Verachtung der Ehe, die die Essäer dadurch bekunden, dass sie nicht heirathen [397, 33]. An und für sich betrachtet wäre es schon ziemlich unverständlich, wie ein gläubiger Jude — und das wollte Philo stets sein — ein Institut verwerfen konnte, das nach der Bibel von Gott eingesetzt ist; auch waren ja thatsächlich alle oder sicher die meisten Israeliten, die von Philo als Muster der Vollkommenheit anerkannt werden, verheirathet [1]). Deshalb kann es der Kritik, die diese Beschreibung der Essäer für Philonisch hält, auch nicht gelingen, bei Philo eine directe Verwerfung der Ehe nachzuweisen [2]). Die eheliche Verbindung von Mann und Frau gilt ihm vielmehr als eine passende und von Gott angeordnete Ergänzung der getrennten Geschlechter [3]). Dagegen hält der Pseudograph die Ehe geradezu eines „freien" Mannes für unwürdig, denn der Ehemann wird nothwendig ein ἕτερος, λεληθὼς ἀντ' ἐλευθέρου δοῦλος [398, 6]. Weil er nun diese radicale Verwerfung nicht etwa bloss Einem für das Wohl der Menschheit arbeitenden und nach der Einigung mit Gott ringenden Philosophen, sondern „unzäh-

---

1) Die alttestamentlichen Männer wurden von den Gegnern des Cölibats stets geltend gemacht; Hieronymus gegen Jovian versucht vergeblich durch allerlei exegetische Kunststücke die Macht dieser Zeugen abzuschwächen. Im N. T. war es besonders die Schwiegermutter Petri [Marc. I, 30], die den Cölibatsschwärmern viel Schwierigkeit machte (Hieronymus l. c. I, 26). Jovian hatte übrigens nichts Anderes behauptet als Chrysostomus, citirt von Theiner, Einführung der Ehelosigkeit I, 30 ff.

2) Dies giebt auch Zeller S. 412 Anm. 3 zu. Er citirt zwei Stellen; in der ersten (I, 211) wird vor dem ausserehelichen Umgang gewarnt, die rechtmässige Ehe angerathen; in der zweiten (I, 266) wird die σάρξ hauptsächlich dafür verantwortlich gemacht, dass der göttliche Geist im Menschen nicht dauernd wohnen kann. Die Ehe wird hier ebenso wenig verworfen, als etwa der Rath ertheilt wird, sich der σάρξ gewaltsam zu entledigen.

3) Z. B. I, 79 § 18; cf. Hilgenfeld, Ketzergeschichte S. 109 Anm. 169.

ligen“ [*μυρίους* 396, 11] Menschen, die sich weder litterarisch noch philosophisch beschäftigen, zuschreibt, darf man diese Anpreisung der Ehelosigkeit sogar antiphilonisch nennen.

Unphilonisch ist endlich die Auffassung der Ehefrau. Doch bedarf diese Behauptung einer näheren Begründung, da gerade die Auslassung über die Frau [397, 31 ff.] bis jetzt, soweit ich sehe, nur von Hilgenfeld als unphilonisch erkannt ist, während sie noch Lucius (Therapeuten S. 105) anstandslos als gut Philonisch anführt.

Es darf als eine unbestrittene Thatsache gelten, dass nach Philo das Weib unfähig ist, gelehrte Studien zu machen. „Im Weibe überwiegt die Empfindung. Es ist daher ein Symbol der *αἴσθησις*“ (Siegfried S. 190). Denn „der Verstand der Frauen ist zu schwach, sie vermögen nichts Unsinnliches zu begreifen“ [1]).

Dass nun das Weib aller Tugenden baar sei, hat Philo niemals behauptet. Er hat vielmehr (im Gegensatz zu Paulus) schon den Sündenfall nicht direct dem Weibe zur Last gelegt [2]). Die Frauen der israelitischen Geschichte können ihm daher als Symbole der Tugenden gelten. Wie er denn auch der Meinung ist, dass das Weib namentlich in der *εὐσέβεια* mit dem Manne wetteifern kann [3]). Selbst der schwierigen Stellung der Hausfrau, die er als eine Folge des göttlichen Fluches betrachtet, hat er in gefühlvollen Worten gerecht zu werden gesucht [4]). Seinem Auge sind ferner die humanen Gesetze, die die Rechte der Frauen vertreten, nicht entgangen. So rühmt er die „erbrechtliche

---

1) II, 593 § 40 R. p. 138. Das Lob der Julia mag eine geschickte Schmeichelei sein, doch selbst von Moses heisst es *ὁ δὲ θαυμάσας τὴν φρόνησιν τῶν παρθένων κτλ.* II, 171 § 31 R. p. 233.

2) Müller S. 387.

3) II, 155 § 15 R. p. 213; II, 443 § 6 R. p. 266.

4) *Ἡ μὲν γυνὴ σφοδρὰς ἀνίας ἐνδεξαμένη, τὰς ἐν ὠδῖσι, καὶ τὰς παρὰ τὸν ἄλλον βίον ἐπαλλήλους λύπας, καὶ μάλιστα τὰς ἐπὶ τέκνοις γεννωμένοις καὶ τρεφομένοις, καὶ νοσοῦσι καὶ ὑγιαίνουσι, καὶ εὐτυχοῦσι καὶ ἀτυχοῦσιν, εἰς ἀφαίρεσιν ἐλευθερίας καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ συνόντος ἀνδρὸς δεσποτείαν, οὗ τοῖς ἐπιτάγμασι πειθαρχεῖν ἀναγκαῖον.* I, 40 § 60 (der Text nach Müller).

Anordnung aus Anlass der Töchter Selofedad's" (O. M. III § 31. 32); er bewundert das Gesetz über die Ehe mit einer Kriegsgefangenen (De Caritate § 14)[1]). Auch verrathen uns die wenigen Einblicke, die uns Philo in das zeitgenössische Familienleben der Juden thun lässt, jene geordneten und ansprechenden Verhältnisse, durch die sich gerade die jüdische Familie vielleicht schon frühzeitig auszeichnete. Verhältnisse, die einem späteren Dichter das „Lob des tugendsamen Weibes" eingaben, als deren poetischen Reflex wir vielleicht auch das Daniel-Romanfragment von der „schönen Susanna" auffassen dürfen. Wir finden also bei ihm die treue Hausfrau und die züchtigen Töchter, die niemals die Schwelle ihres Hauses überschritten haben[2]), für deren Wohl und Vertheidigung der Familienvater vorkommenden Falls bereit ist, sich der Gefahr einer schimpflichen Verspottung, ja eines sicheren Todes auszusetzen[3]).

Natürlich weiss Philo, dass es auch unzüchtige Frauen giebt, und dass dieselben das Herz und den Verstand besonders der Jugend zu berücken vermögen[4]). Aber er weiss auch, dass dieser rein sinnliche Bann niemals eine dauernde Fessel bilden kann: *Βέβαιον δὲ οὐδέν φασιν τῶν ἐν ἔρωτι φίλτρων εἶναι διὰ τὸ τοῦ πάθους ἀψίκορον*[5]) [II, 554 § 8 R. p. 88]. Dies unzüchtige Weib [*ἡδονή*] ist jedoch bei der Beurtheilung des anderen [*ἀρετή*] von ihm niemals berücksichtigt worden, wie man aus seiner geschmacklosen Allegorie De Mercede Meretricis ersehen kann. Sowenig er uns nun jemals die von diesem Weibe beherrschten Männer als nachzuahmende Muster vorgeführt hat, ebenso-

---

1) Cf. Dillmann, Numeri, Deut. u. Josua S. 177. 340.

2) II, 530 § 11 R. p. 56; cf. Rohde, Der griechische Roman S. 69.

3) II, 526 § 9 R. p. 51; II, 564 § 19 R. p. 101; II, 110 § 33. Sara heisst die „herzliebe Frau" [*ἡ γυνὴ θυμηρεστάτη*] II, 36. Vereinzelte Züge aus dem jüdischen Familienleben sind bei Philo sehr zahlreich, z. B. Josephs Erklärung über *ἡμεῖς οἱ Ἑβραίων ἀπόγονοι* II, 48 § 9 R. p. 69.

4) II, 127. 129. 381—382 etc.

5) Derselbe Gedanke in weniger gedrungener Form II, 394 § 14 R. p. 199.

wenig konnte es ihm in den Sinn kommen, eine Genossenschaft, die aus Furcht vor der Herrschaft des Weibes sich der Ehe enthielt, als „freie“ Männer zu verherrlichen.

Kurz, Philo's Urtheil über die Frau und seine Stellung zur Frauenfrage ist im Wesentlichen dieselbe, die wir auch bei seinen Zeitgenossen, besonders den Stoikern[1]), wiederfinden.

Hören wir dagegen nun den Pseudographen!

„Keiner von den Essäern heirathet, weil das Weib, ein „selbstsüchtiges und überaus eifersüchtiges Geschöpf, im „Stande ist, den Charakter des Mannes zu erschüttern und „durch fortgesetzte Gaukeleien ihn in ihre Gewalt zu bekommen. Dadurch nämlich, dass sie trügerische Reden „und, wie die Schauspieler, jede andere Verstellung: Ge„sichte und Gerüchte, wenn sie täuschen will, ersinnt, hinter„geht sie — Bethörte sind ja gleich Unterworfenen — den „herrschenden Verstand.“ Ist das Urtheil bis hierher in seiner Allgemeinheit schon ungemein hart, so erhält es nunmehr eine geradezu empörende Wendung: „Sind nun gar „Kinder da, dann fühlt sich die Frau voller Stolz und Offen„heit, so dass sie alles das, was sie ehedem nur mit Ver„stellung und hinterrücks anzudeuten wagte, nunmehr mit „frecher Stirn ausspricht“ [besser ἐκκαλεῖ[2]) „verlangt“, „begehrt“], „ja ohne Scham das zu thun zwingt, was alles „mit einer Genossenschaft unvereinbar ist.“ Eine Erklärung dieser Stelle scheint uns unnöthig zu sein[3]). Ueberaus

---

1) Havet, Le Christianisme II, 281 f. Unter den Kirchenvätern zeichnet sich Clemens vor Andern aus durch seine theilweis abweichende Meinung von der Ehe. „Günstiger (als die übrigen Kirchenväter) urtheilt Clemens von Alexandrien, dessen klassische Bildung sich auch hier offenbart, indem er die Ansichten zusammenstellt, welche von den heidnischen Philosophen über die Ehe vorgetragen worden sind“ [Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit I, 57]. In seinem Pädagogos, der in Betreff der Frauenfrage einzig dasteht, soll er nach Wendland Quaestiones Musoniae hauptsächlich dem Musonius gefolgt sein.

2) Heinichen hat ἐκλαλεῖ; nach Mangey, der ἐκκαλεῖ hat, ist das erstere nur eine Conjectur des Vigerus.

3) Hieronymus, Ep. 123, 14 ed. Migne p. 1055. Non tantum boni est in nuptiis quod speramus, quantum mali, quod accidere potest, et

kläglich wird die Stellung des verheiratheten Mannes gezeichnet; natürlich, da die Essäer ohne Kenntniss einer befreienden Philosophie der Sinnenwelt völlig unterworfen sind, müssen sie nothwendig in der Ehe eine unvermeidliche Knechtschaft für den Mann erblicken. „Derselbe ent„weder durch die Liebestränke seiner Frau gefesselt, oder „durch Naturtrieb zur Versorgung seiner Kinder verpflichtet, „ist den andern Männern gegenüber nicht mehr derselbe, „sondern allmählich ein anderer geworden, nämlich aus „einem Freien ein Sklave."

Mit diesem letzten Wort ist die Stellung des Ehemanns, wie sie der echte Philo stets aufgefasst hat, geradezu umgekehrt: das Weib ist als die unbeschränkte Gebieterin des Mannes anerkannt. Es giebt nur eine Rettung vor demselben: Ehelosigkeit! Die Kinder, nach Philo und nach allgemein jüdischer Auffassung ein Segen Gottes, verstärken nur die Macht dieses ränkesüchtigen und üppigen Wesens, daher muss der Essäer das Weib, oder genauer die Ehe, fliehen. Während also beim echten Philo die letzte Folge des Sinnenlebens vollständige sittliche Versunkenheit ist, als deren Repräsentant Aunan genannt wird: derselbe „achtet „nicht der Ehrfurcht, die er den Eltern, der Fürsorge, die „er dem Weibe, der Zucht, die er den Kindern schuldet" (Siegfried S. 252), wird hier die Sorge für die Kinder als eine drückende Last erklärt, wird das eheliche Zusammenleben mit der niedrigsten Insinuation verdächtigt. Allein gerade diese Verdächtigung des ehelichen Lebens, diese völlige Verkennung des sittlichen Werthes der Ehe verräth uns den christlichen Mönch, von dem dies Fragment aller Wahrscheinlichkeit nach verfasst wurde, am allerbesten. Wir nennen ihn kurzweg „Mönch", obwohl die hier vorgetragene Gesinnung sich leider Gottes nur zu früh in der christlichen Gesellschaft breit gemacht hat[1]), und obwohl

---

timendum est. Libido transacta semper sui relinquit poenitudinem; nunquam satiatur; et extincta reaccenditur. Usu crescit etc.

1) Theiner I, 3 f.; Döllinger, Christenthum und Kirche S. 368 ff.; Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte etc. 1864, I, 122 ff.; Hatch-Harnack, Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen S. 157 ff.

der Verfasser selbst nur als ein Vorläufer des eigentlichen Mönchthums betrachtet werden darf.

Sehr bezeichnend für diesen mönchischen Schreiber ist es ferner, dass er die Enthaltsamkeit [*ἐγκράτεια* 397, 33] nicht etwa deshalb anpreist, weil man durch sie Herr der animalischen Begierden[1]) werden kann — dies liesse sich allenfalls bei Philo hören —, sondern nur deshalb, weil durch sie allein die herrliche Genossenschaft bestehen kann. „Weil die Essäer," sagt er darüber, „das, was entweder „schon allein oder doch hauptsächlich die Genossenschaft „auflösen muss, scharf erkannten, haben sie die Ehe ver„schmäht unter vorzüglicher Beobachtung der Enthaltsam„keit" [397, 31 f.]. Nach seiner Meinung ist nämlich Alles, was die Ehe mit sich bringt, *κοινωνίας ἐχθρός* [398, 4]. Glaubt man jedoch, die Essäer hätten nun wirklich durch Unterdrückung der Ehe ihr Ziel erreicht, d. h. den Bestand ihrer Genossenschaft gesichert, so würde man die ehrwürdigen Väter zu wohlmeinend beurtheilen. Sie sind eben nicht Herr ihrer Begierden geworden, sowenig wie ihre Nachfolger in den Klöstern des Morgen- und Abendlandes. Sie fühlen das auch sehr wohl, ebendeswegen nehmen sie nur *τέλειοι ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίναντες ἤδη* in ihren Orden auf, damit sie nicht *ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος ἐπιῤῥοῆς ἐπικλυζόμενοι*, noch *ὑπὸ τῶν παθῶν ἀγόμενοι* [396, 19 ff.] seien. Diese Stelle erhält durch die bereits erwähnte Bemerkung, dass den Essäern *τροφὰς ἀφθόνους* zur Verfügung stehen, ein ganz eigenthümliches Streiflicht. Wer für diese pathologischen Zustände des Mönchlebens, die hier nur angedeutet werden, Interesse hat, mag Cassian[2]) nachlesen, dort wird er neben schönen Versen, mit denen nach Gazaeus spätere Mönche ihre „Keuschheit" besungen haben, eine passende Erläuterung *τῆς τοῦ σώματος ἐπιῤῥοῆς* finden. Vielleicht hatte das allerdings nicht absolute Verbot, junge Männer in die Genossenschaft aufzunehmen,

---

1) *ὑπογάστριοι οἶστροι* I, 38 p. 56 oder *ἡδοναί* II, 85 § 6 R. p. 121. Andere Stellen bei Müller S. 402.

2) In der Leipziger Ausgabe besonders p. 577 ff.

auch noch einen andern, ebenfalls prohibitiven, Grund; aus den bekannten Regeln des Pachomius ist ersichtlich, dass selbst die christlichen Klöster von dem Grundschaden der graeco-italischen Welt[1]) nicht unberührt bleiben konnten.

Doch wie dem auch sei, ein Hinweis auf die Lebensbeschreibungen eines Antonius, Pachomius und wie die heiligen Herren heissen mögen, genügt, um die Bemerkung zu rechtfertigen, dass die unlautere Furcht vor der Herrschaft des Weibes erst zur vollen Blüthe kam, als man die von Gott geordnete Lebensordnung verlassen hatte. Unser Fragment, das, wie wir unten nachweisen werden, höchst wahrscheinlich am Ende des III. Jahrhunderts geschrieben wurde, verräth uns deutlich genug, dass der greise Paphnutius die traurigen sittlichen Folgen der erzwungenen Ehelosigkeit nicht als Prophet, sondern als gewissenhafter Beobachter schildern konnte[2]).

Die katholische Kirche hat auf diese warnende Stimme nicht gehört, sie hat die Ansicht von der Ehe, die uns hier entgegentritt, zu der ihrigen gemacht und damit für immer auf eine sittliche Beeinflussung des Volkslebens verzichtet.

Bevor wir jedoch weitergehen, müssen wir einen Einwand, der uns sicher gemacht werden wird, zu widerlegen suchen. Man wird uns nämlich entgegenhalten, dass doch dieser Abschnitt über die Frau ein ganz Philonisches Sprachcolorit aufweist. Die Thatsache ist ohne Weiteres zuzugeben; jedoch dürfen bei einer kritischen Untersuchung nicht die Wörter allein entscheiden, sondern zunächst und vor Allem die durch sie ausgedrückte Sache. Wir glauben nun den Nachweis geführt zu haben, dass Philo diese Verurtheilung des Weibes, der Ehe und der Familie sachlich nicht geschrieben haben kann. Aber wir glauben ferner

---

1) Römer I, 26 f. Dass die obige Andeutung nicht ganz unbegründet ist, ergiebt sich aus der Vita Contemplativa [M. 480 § 7 R. p. 316]; der Verfasser sucht offenbar seine Therapeuten vor diesem Verdachte sicher zu stellen.

2) Cf. Gieseler, Kirchengeschichte I, 2 S. 255 Anm. 4 (IV. Aufl.); Hefele, Conciliengeschichte I, 415 ff.; über das erste Cölibatsgesetz zu Elvira (can. 33, Hefele S. 140) die treffende Bemerkung von Theiner I, 78.

nachweisen zu können, dass der Fälscher, trotzdem er sich ängstlich bemüht, seine Ideen mit Philonischen Ausdrücken wiederzugeben, trotzdem er eine Mosaikarbeit geliefert hat, die eine täuschende Aehnlichkeit mit der Prosa des alexandrinischen Juden aufweist, sich doch bisweilen erlaubt hat, auch zusammenhängendere Stellen des echten Philo mit völliger Verdrehung ihres Sinnes zu benutzen.

Zur leichteren Uebersicht wollen wir hier eine der frappantesten dieser Plünderungen nebeneinanderrücken.

Philo sagt von der Lust I, 39—40 § 59:	Der Fälscher sagt vom Weibe 397, 34 f.:
Τὰς δὲ γοητείας καὶ ἀπάτας αὐτῆς ἡ ἡδονὴ τῷ μὲν ἀνδρὶ οὐ τολμᾷ προσφέρειν, τῇ δὲ γυναικί .... Ἡδονὴ ..... ἐνομιλεῖ ταῖς αἰσθήσεσι, δι' ὧν καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν φενακίζει. Ἐπειδὰν γὰρ ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων τοῖς φίλτροις αὐτῆς ὑπαχθῇ .... nun folgt die Aufzählung der Sinne *ὄψις, ἀκοή, γεῦσις* und *ὄσφρησις .... Ὁ δὲ αὐτίκα δελεασθεὶς, ὑπήκοος ἀνθ' ἡγεμόνος, καὶ δοῦλος ἀντὶ δεσπότου*	*Δεινὸν*[1]) *ἀνδρὸς ἤθη παρασαλεῦσαι καὶ συνεχέσι γοητείας ὑπάγεσθαι. Μελετήσασα γὰρ θῶπας λόγους καὶ τὴν ἄλλην ὑπόκρισιν, ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς*[2]), *ὄψεις καὶ ἀκοὰς ὅταν δελεάσῃ, διηπατημένων οἷα ὑπηκόων, τὸν ἡγεμόνα νοῦν φενακίζει* .... 398, 4: *Ὁ γὰρ ἢ γυναικὸς φίλτροις ἐνδεθεὶς .... ἕτερος γέγονε λεληθὼς ἀντ' ἐλευθέρου δοῦλος.*

Dass zwischen den beiden Stellen ein Verwandtschafts-, ja ein Abhängigkeitsverhältniss besteht, wird Niemand ernstlich in Abrede stellen wollen. Aber auch darüber kann kein Zweifel herrschen, dass die Stelle aus der „Weltschöpfung" von unserem Fälscher arg verstümmelt wiedergegeben ist. Seine Abhängigkeit von einer ihm völlig fremden Anschauung

1) Von den Alexandrinern sagt Philo: *Δεινοὶ γάρ εἰσιν τὰς κολακείας καὶ γοητείας καὶ ὑποκρίσεις, παρεσκευασμένοι μὲν θῶπας λόγους* II, 569 § 25 R. p. 108.

2) *ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς* findet sich auch bei Philo, z. B. II, 561 § 15 R. p. 98.

verräth das räthselhafte ἡγεμόνα νοῦν. Da nämlich seine Essäer keine Philonische Philosophie treiben, ist dieser Ausdruck bei ihm einfach unverständlich. Interessant ist ferner, wie er dem armen Weibe das in die Schuhe geschoben hat, was Philo, nicht bloss hier, von der bösen ἡδονή aussagt. Ganz besonders möchten wir aber noch auf die Umänderung der Bedeutung von ὄψις und ἀκοή aufmerksam machen; die Sinnenlehre des Alexandriners hatte offenbar den Beifall des christlichen Mönches nicht gefunden.

Dieses Beispiel, dem wir leicht noch andere zur Seite stellen können, zeigt uns, was wir von dem Philonischen Sprachcolorit dieses Fragments zu halten haben. Der Fälscher beherrscht das Sprachmaterial Philos, steht aber dem Geiste dieses Philosophen ganz fern. Dies Beispiel zeigt uns aufs Neue, dass die völlig andere Atmosphäre, in der unser Schreiber lebte, nothwendig den Philonischen Begriffen eine andere Bedeutung aufdrücken musste, mit einem Wort, dass auch sprachlich betrachtet der Verfasser dieses Bruchstücks ein Falschmünzer ist! Gleichzeitig führt uns die Benutzung der „Weltschöpfung“ zu dem Wege, auf dem wir die Person des Fälschers suchen können und, wie ich glaube, finden werden.

Capitel II.

Die Essäerbeschreibung der Apologie stammt von dem Verfasser der Vita Contemplativa, der mit dem Interpolator von Q. O. P. L. identisch ist.

Der von uns soeben geführte Nachweis, dass ein Bericht trotz seiner geradezu irreführenden Philonischen Sprache nicht von Philo herrühren kann, ist auf dem Gebiete der litterarischen Kritik der Philonischen Werke nichts Neues. Die Vita Contemplativa trägt ebenfalls ein eminent Philo-

nisches Gepräge[1]), gleichwohl ist sie, wie Lucius nachgewiesen hat, gefälscht. Im engen Anschluss an Lucius' Arbeit habe ich in den Jahrbüchern zu zeigen versucht, dass auch der Essäerabschnitt in der Philonischen Schrift Quod omnis probus liber[2]) unmöglich von Philo selbst geschrieben ist. Da sich also die beiden Berichte über die Essäer und die Schilderungen der Therapeuten als Fälschungen erwiesen haben, so lässt sich die Vermuthung nicht wohl von der Hand weisen, dass vielleicht alle drei Fälschungen aus ein und derselben Feder stammen. In den drei Fälschungen ist nämlich nicht bloss die Art und Weise, wie Stellen echt Philonischer Werke benutzt werden, identisch, sondern es werden auch dieselben Werke Philos zu dem Betruge verwerthet.

So ist die „Weltschöpfung", deren Benutzung wir in der Essäerbeschreibung der Apologie nachgewiesen haben, auch in der Vita C. verwerthet. Der Anfang dieses Buches ist zum Theil dem Anfange der „Weltschöpfung" nachgebildet. Daher stammt die Versicherung des Pseudographen, dass er nichts mit den Dichtern und Logographen gemein habe, auch nichts aus eigener Erfindung [οἴκοθεν] seinem wahrheitsgemässen Berichte hinzuthun wolle [II, 471 Richter p. 304, 6 f., cf. I, 2 § 1 bei Müller p. 50, 5 f.].

Desgleichen ist § 56 [I, 38] der „Weltschöpfung" von dem Verfasser der V. C. ausgenutzt worden; besonders frappant ist die Stelle über den Bratengeruch [II, 479 R. p. 315, 15 f., cf. Müller p. 105, 3 f.], was bereits Müller (S. 407) bemerkt hat.

Auch die Vergleichung der „enthusiastischen" Thera-

1) Auf Grund dieses seltsamen Verhältnisses zu Philo hat ja noch Delaunay (Revue d'Archéologie 1873) den Philonischen Ursprung der V. C. zu erweisen gesucht. Doch haben die Arbeiten Delaunay's wenig Werth, da er meist nur französische Uebersetzungen der Philonischen Stellen vergleicht und dieselben fast nie genau citirt.

2) Weshalb wir fortfahren, Q. O. P. L. als eine Schrift Philos zu betrachten, werden wir in Cap. IV. zeigen; daselbst geben wir noch einmal die Hauptgründe an, die für eine Interpolation von Q. O. P. L. sprechen.

peuten mit den „Korybanten" [II, 473 R. p. 306, 25 f., cf. I, 16 § 23 M. p. 71, 12] stammt aus der „Weltschöpfung". Ebendaher rührt ferner die Preisung der Zahl 7 und ihr Vergleich mit dem rechtwinkligen Dreieck[1]) [*τὸ ὀρθογώνιον τριγώνιον ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ κτλ.* V. C. 481 § 8 R. p. 317, 25 f., cf. I, 23 § 32 M. p. 81, 7 f.] Dagegen scheint uns der Zusatz, die 7. Zahl sei *ἀειπάρθενος* [V. C. l. c. R. p. 317, 22], eine Entlehnung aus der Vita Moysis zu sein [l. c. III, 27 p. 166 R. p. 228].

Die Vita Moysis ist nämlich sehr stark in Mitleidenschaft gezogen. In der Essäerbeschreibung von Q. O. P. L. ist die Schilderung der festtäglichen Versammlung der Essäer aller Wahrscheinlichkeit dem oben genannten Capitel entlehnt. Auch die Schilderung der essäischen Verfolgung [bei Eusebius p. 400, 24 f.[2])] geht in der Hauptsache auf V. M. I, 8 p. 87 R. p. 123 f.[3]) zurück.

Wie der Fälscher das von den Juden Ausgesagte oder an den Juden Gerühmte gern den Essäern zuschreibt, so hat er auch das, was Philo von Moses besonders hervorhebt, auf die Essäer übertragen. Nach Philo zeichnete sich Moses vor allen Heerführern durch sein Verzichtleisten auf irdische Güter aus [V. M. I, 27 p. 105 R. p. 146 f. *Μόνος οὗτος κτλ.*]; dasselbe Verzichtleisten sollen auch die Essäer zur Schau getragen haben [E. p. 398, 26 f., cf. 396, 21 f.], die in gewisser Weise sogar Moses darin übertrafen, da sie allein von fast allen Menschen [*μόνοι γὰρ ἐξ ἁπάντων σχεδὸν ἀνθρώπων* 399, 1] sich aller irdischen Güter entäusserten.

Vier Tugenden, meint Philo, machen vorzüglich den Gesetzgeber: *τὸ φιλάνθρωπον, τὸ φιλοδίκαιον, τὸ φιλάγαθον,*

---

1) Bei diesem Abhängigkeitsverhältniss kann es nicht überraschen, wenn man bisweilen auch auf identische Sätze stösst, z. B. I, 18 § 25 M. p. 74, 13 *ὅσα γῆ καὶ ποταμοὶ καὶ θάλαττα καὶ ἀὴρ φέρουσιν* cf. V. C. 479 R. p. 314, 36 *ὅσα γῆ τε καὶ θάλαττα καὶ ποταμοὶ καὶ ἀὴρ φέρουσιν* etc.

2) Ich fahre fort, beide Essäerbeschreibungen nach dem Auszuge bei Eusebius zu citiren.

3) Aehnliche Stellen theilt Müller S. 346 mit.

τὸ μισοπόνηρον [V. M. II, 2. 136 R. p. 187][1]). Da diese Worte bei ihm stets einen tiefen Inhalt haben, so fügt er hinzu, es sei bereits etwas Grosses, eine dieser Tugenden zu besitzen; alle zusammen zu eigen zu haben, sei daher etwas ganz Ausserordentliches *οὗ μόνος Μωϋσῆς ἐφίκεσθαι δοκεῖ*. Der dreifache Tugendkanon der Essäer: *τὸ φιλόθεον, φιλάρετον, φιλάνθρωπον* [E. p. 399, 33] scheint mir auf einer Nachbildung dieser Stelle zu beruhen.

In der Vita Contemplativa bildet nun hauptsächlich der letzte Paragraph [§ 11, 484 R. p. 321] eine fast wörtliche Entlehnung der V. M. I, 32. 109 R. p. 151 ff.[2]). Nur eine Umstellung der Philonischen Darstellung hat sich der Fälscher erlaubt, auch hat er dieselbe noch mit anderweitigen Entlehnungen verarbeitet[3]).

Die Verurtheilung der Städte von Seiten der Essäer [E. 398, 22 f.] ist eine, wie wir weiter unten zeigen werden, übertriebene Verwerthung eines Philonischen Urtheils über die heidnischen Städte [De Decalogo § 1. II, 180 R. p. 247]. Aus demselben Buche ist die Charakteristik des ägyptischen Cultus entlehnt, die sich in der Vita Contemplativa findet. Dort heisst es: [§ 16. 193 R. p. 262] *Πρὸς γὰρ ξοάνοις καὶ ἀγάλμασιν ἔτι καὶ ζῶα ἄλογα παραγηόχασιν εἰς θεῶν τιμάς*, hier: [§ 1. 472 R. p. 305, 34] *οἳ ζῶα ἄλογα καὶ οὐχ ἥμερα μόνον, ἀλλὰ καὶ θηρίων τὰ ἀγριώτατα παραγηώχασιν εἰς θεῶν τιμάς*.

Den Entlehnungen aus Q. O. P. L., die bereits Lucius in De Vita C. nachgewiesen hat, entsprechen verschiedene Ausdrücke, die sich in der Essäerbeschreibung von Q. O. P. L., als aus der Grundschrift entlehnt, vorfinden, z. B.

1) Moses heisst ferner *φιλόθεος* V. M. III, 1. 164 R. p. 200 oder *φιλάρετος* I, 30 § 43 bei Müller p. 92 etc.

2) Ausnahmsweise wird hier einmal auf die Quelle hingewiesen, das Fest der Therapeuten sei *μίμημα τοῦ πάλαι συστάντος κατὰ τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν κτλ.* R. p. 322, 1.

3) Z. B. 485 R. p. 321, 36 *ἀκράτου σπάσαντες κτλ.* stammt aus der Erzählung vom „Brunnenlied“ V. M. I, 46 M. p. 121 R. p. 168. Der „nüchterne Rausch“ der Therapeuten ist eine Combination von V. M. I, 34 mit andern Stellen (cf. Müller S. 259). Die Beschreibung der Spaltung des Meeres ist mit V. M. III, 34. 174 R. p. 237 vereinigt worden.

εὐόλισθος Q. O. P. L. § 18. 463 R. p. 293, cf. Eusebius p. 399, 7 etc.

Dies mag genügen. Aus dieser Zusammenstellung ist ersichtlich, dass zwar die Benutzung ein und desselben Werkes des echten Philo in den beiden pseudophilonischen Essäerbeschreibungen nicht gerade nachgewiesen werden kann, dass dagegen die für diese Beschreibungen geplünderten Bücher auch von dem Verfasser der V. C. ausgebeutet wurden. Ferner ist zu beachten, dass keine Stelle aus Philo zweimal benutzt zu sein scheint. Daraus folgt weiter, dass man bei einer Vergleichung der drei Fälschungen unter einander nothwendig auf nicht bloss lexikalische Differenzen gefasst sein muss, da ja verschiedene Stellen verschiedener Bücher zu verschiedenen Zwecken ausgeschrieben sind. So sollen die Therapeuten nach der ausdrücklichen Erklärung des Fälschers nicht mit den Essäern identisch sein. Wenn wir also die Identität der Verfasser dieser drei Fälschungen behaupten, so geschieht dies unter ausdrücklicher Anerkennung der mannigfaltigen Widersprüche, die sich in diesen Beschreibungen finden, und die wir keineswegs in Abrede stellen wollen. Wir glauben nur, dass diese Widersprüche nicht das Gewicht haben [1]), dass man zu der Annahme zweier Verfasser mit Lucius, oder gar dreier mit Hilgenfeld, seine Zuflucht nehmen müsste.

Zudem finden sich in jedem dieser drei Berichte, einzeln für sich genommen, widerspruchsvolle Angaben. Die Widersprüche in der V. C. hat bereits Lucius dargethan. In der Essäerbeschreibung der Apologie heisst es auf der einen Seite, die Essäer bewohnen Städte und Dörfer [396, 14], auf der andern, οἰκοῦσι δ' ἐν ταὐτῷ [397, 1] [2]); hier, sie seien der Aufnahme jüngerer Personen völlig ab-

---

1) So soll es z. B. nur 4000 Essäer gegeben haben [E. 398, 18], dann aber wird wieder von μυρίους [E. 396, 11] gesprochen. Die Mönchsphantasie lebte eben mit der Statistik auf gespanntem Fusse (Weingarten, Der Ursprung des Mönchthums 1877 S. 47 VIII).

2) Der Fälscher denkt, wie in der V. C., vielleicht nur an ein einzelnes Kloster, daher sagt er ἑνὶ διδόασι τῷ χειροτονηθέντι ταμίᾳ 397, 16] cf. εἶτ' ἔστι ταμεῖον ἓν πάντων [400, 10].

geneigt gewesen [396, 17], dort wird eine Pflege der älteren Mitglieder von Seiten jüngerer Leute vorausgesetzt: *Οἱ δὲ δὴ πρεσβύται, κἂν εἰ τύχοιεν ἄτεκνοι, καθάπερ οὐ πολύπαιδες μόνον ἀλλὰ καὶ σφόδρα εὔπαιδες* [397, 27 f.]. In der andern Essäerbeschreibung verwerfen die Essäer rundweg das Wohnen in den Städten [398, 21 f.], trotzdem müssen die Essäerverfolgungen in den Städten stattgefunden haben, denn die feindlichen Fürsten hinterliessen *κατὰ πόλεις μνημεῖα τῆς ἑαυτῶν ἀσεβείας κτλ.* [401, 3 f.]. Auch ist es ganz unbegreiflich, wie die Essäer den Gross- und Kleinhandel nicht einmal im Traume gekannt haben sollen [*ἐμπορίας γάρ, ἢ καπηλείας ἢ ναυκληρίας*[1]) *οὐδ' ὄναρ ἴσασι* 399, 7 f.]. Zählt nämlich eine Genossenschaft Tausende von Mitgliedern, unter denen nicht wenige durch technische Arbeiten einen täglichen Lohn verdienen wollen [*ἐκ δὴ τῶν οὕτως διαφερόντων ἕκαστοι τὸν μισθὸν λαβόντες* 397, 15; *ὅσα γὰρ ἂν μεθ' ἡμέραν ἐργασάμενοι λάβωσιν ἐπὶ μισθῷ* 400, 14 f.], so muss doch der Orden, selbst wenn er den Verschleiss seiner Producte nicht selbst übernimmt, in irgend einer Weise mit Zwischenhändlern Handel treiben[2]).

Ferner muss man erwägen, dass uns der Verfasser, wie bereits angedeutet, in dem Eingange der V. C. versichert, er habe in den Essäern „Praktiker" dargestellt, dagegen wolle er uns nun in den Therapeuten „Theoretiker" zeigen. Stammen also die drei Berichte von ein und demselben Verfasser, so wird sich derselbe doch des angedeuteten Unterschieds, den er selbst gemacht hat und beachtet wissen will, stets bewusst geblieben sein. Nichts wäre also thörichter als der Versuch, die Identität der Therapeuten mit den Essäern erweisen zu wollen. Vielmehr darf und kann man aus den mannigfaltigen Uebereinstimmungen, die sich in diesen Berichten finden, nur die Identität des diese Fälschungen leitenden Gesichtspunkts erschliessen; dieser

---

1) Eine eigenthümliche Verurtheilung der *ναυκληρία* findet sich bei Philostratus, Vita Apollonii IV, 32 ed. Westermann p. 86.

2) Dies scheint mir auch 397, 16 f. angedeutet zu sein; der Tamias besorgte den Ein- und Verkauf des „Nothwendigen", d. h. der Rohproducte und Fabrikate.

gleiche Gesichtspunkt verräth dann freilich nach unserer Ansicht auch den gleichen Verfasser. Letzteres schon deshalb, weil der Verfasser trotz der gegentheiligen Versicherung — also unwillkürlich — bei verschiedenen Vereinen dieselben Punkte als beachtenswerth hervorhebt.

Endlich darf man nicht vergessen, dass die Essäerbeschreibung der Apologie nur eine Schilderung des rein „praktischen" Essäers bei seiner täglichen Arbeit enthält, während uns in der Interpolation von Q. O. P. L. Essäer geschildert werden, die sich neben ihren Handarbeiten auch mit Philosophie abgeben. Diese beiden Berichte über die Essäer dürfen also nicht so ohne Weiteres verglichen werden, sondern müssen als sich einander ergänzend aufgefasst werden. Denn dass trotz ihrer relativen Verschiedenheit beide Berichte dieselben Personen und denselben Verein beschreiben, ergiebt sich bereits daraus, dass das Wesen des Vereins in beiden auf die gleiche Weise und fast mit denselben Worten charakterisirt wird.

Die Essäer von Q. O. P. L. gehören ebenfalls einer „Genossenschaft" [*κοινωνία* 400, 7. 401, 10] an, „die über jede Beschreibung erhaben ist." Auch sie haben ein gemeinsames Haus [*κοινός* 400, 9][1]), gemeinsame Kleider [*κοιναὶ ἐσθῆτες* 400, 11], gemeinsame Mahlzeiten [*κοιναὶ τροφαί* 400, 11] und eine gemeinsame Kasse [*ἐκ τῶν κοινῶν* 400, 18], aus der sie die Krankenpflege bestreiten. Da sie ferner nicht nur kein Geld haben [399, 1], sondern auch das, was sie verdienen, sorgsam abliefern [400, 14 ff.], geniessen sie genau wie die Pseudo-Essäer der Apologie nur *τὴν κοινὴν ὠφέλειαν* [400, 16]. Schliesslich waren sie auch allem Anscheine nach thiasistisch verfasst, sie wohnten wenigstens *κατὰ θιάσους* [400, 9][2]). Wenngleich uns nun von diesen Essäern eine Beschäftigung mit der Philosophie berichtet wird, so bildeten doch die gemeinschaftlichen

1) Derselbe Gedanke, nur negativ ausgedrückt, findet sich p. 396, 23.

2) Es fehlt hier nur *ἑταιρεία*, dagegen findet sich *ὁμωρόφιος*, das ich vergeblich bei Philo gesucht habe. Für den *ταμίας* der Apologie [397, 16] finden wir hier *ταμεῖον* [400, 10].

Mahlzeiten [*κοιναὶ τροφαὶ συσσίτια πεποιημένων*[1]) 400, 12] ein derartig hervorragendes Merkmal der Genossenschaft, dass Alle, die sich derselben anschlossen, nicht die Philosophie, sondern zuerst und hauptsächlich diese Mahlzeiten des Ordens priesen [*ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν* 401, 9—10]. Denn der Schreiber ist überzeugt, dass sich seine Essäer durch das gemeinschaftliche Wohnen, Leben und Essen vor allen andern Menschen besonders auszeichnen: *τὸ γὰρ ὁμωρόφιον ἢ ὁμοδίαιτον ἢ ὁμοτράπεζον οὐκ ἄν τις εὕροι παρ᾽ ἑτέροις μᾶλλον ἔργῳ βεβαιούμενον* [400, 12—13].

Wenn wir nun bedenken, dass sich der Verfasser, — wie ein guter Primaner etwa zu seinem lateinischen Aufsatze Cicero plündert, — zu der Abfassung dieser Berichte verschiedener Werke Philos bedient hat, so gewinnt diese Uebereinstimmung in der Verfassung noch bedeutend an Gewicht. Wir können aus ihr wohl entnehmen, dass der Fälscher höchst wahrscheinlich einen thatsächlich gegebenen und derartig geordneten Verein vor Augen hatte, und dass somit dieser Verein mitsammt seiner Verfassung gewissermassen das Rückgrat seiner Schilderungen d. h. seiner Fälschungen bildete.

Nicht viel anders liegt nun die Sache in der V. C.; zwar tritt hier die Angabe concreter Einzelheiten, eben weil die Therapeuten einen idealen Verein bilden, sehr zurück, immerhin lassen sich auch hier die Umrisse einer thiasistischen Verfassung wahrnehmen.

Auch die Therapeuten bildeten eine Genossenschaft, die aber *σύστημα*[2]) [V. C. 482 R. p. 319, 8] genannt wird. Die therapeutische Genossenschaft soll ja eine andere als die essäische gewesen sein! Diese Genossenschaft hatte

---

1) In der Apologie sind die Essäer *συσσίτια ποιούμενοι* [397, 2].

2) *Κοινωνία* kommt in einer anderen Bedeutung vor V. C. 475 R. p. 309, 8. *σύστημα* = Genossenschaft (nach Siegfried bei „Philo" nur hier) sehr gebräuchlich, cf. das Citat bei Mommsen, De Collegiis et Sodaliciis Romanorum p. 28. Zosimus sagt: *οὗτοι* [*μοναχοί*] . . . . *συστήματα δὲ πολυάνθρωπα κατὰ πόλεις καί κώμας πληροῦσιν ἀνθρώπων ἀγάμων* citirt von Alteserra, Asceticon 1674 p. 10.

gleich einem griechischen Thiasos ihre *κοινὰς συνόδους*[1]) [V. C. 477 R. p. 312, 10] und ihr *κοινὸν σεμνεῖον* [V. C. 476 R. p. 310, 26], in dem sich die Therapeuten Sonntags *εἰς κοινὸν σύλλογον* [V. C. 476 R. p. 310, 12] zusammenfanden. Dass schliesslich bei der therapeutischen Genossenschaft die gemeinsame Mahlzeit, die hier *τὸ ἱερὸν συμπόσιον* [V. C. 482 R. p. 319, 1] heisst, wie bei den Essäern das Centrum des Vereinslebens bildete, darf wohl als bekannt vorausgesetzt werden.

Uebrigens hatten auch die Essäer ein Heiligthum [*τὸ σεμνόν* E. 398, 9] oder „heilige Orte“, *οἳ καλοῦνται συναγωγαί*[2]) [E. 399, 25], an denen sie sich Sonntags[3]) versammelten.

Nun gehörte, wie wir gesehen haben, das Tragen einer gemeinschaftlichen Kleidung mit zu dem Wesen der essäischen Genossenschaft. Ueber diese Kleider, die in einem Vorrathshause [*ταμεῖον* E. 400, 10] aufbewahrt und von dem Verwalter [*ταμίας* E. 397, 16] geliefert wurden, erfahren wir näher, dass es „Wechselkleider“ waren, und zwar *χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δ᾽ ἐξωμίδες εὐτελεῖς* [E. 397, 22 f.]. Dieselben Sommer- und Winterkleider besassen die Therapeuten, nämlich *πρὸς ἀλέξημα κρυμοῦ τε καὶ θάλπους χλαῖνα μὲν ἀπὸ λασίου δορᾶς παχεῖα χειμῶνος, ἐξωμὶς δὲ θέρους, ἢ ὀθόνη* [V. C. 477 R. p. 312, 1 f.]. Es ist bekannt, dass gerade diese beiden

---

1) Ueber *σύνοδος* die Citate bei Mommsen l. c. p. 2. 29. 83 n. 6.

2) Bei Philo kommt dies unter den Christen übliche Wort, so viel ich sehe, nicht vor; nur einmal findet sich bei ihm (aber im Briefe des Agrippa!) *συναγώγιον* II, 591 § 40 R. p. 136. Da das Wort und die Sache in hellenistischen Kreisen wohl bekannt war, wäre die Erklärung *ἱ. τόπους οἳ καλοῦνται σ.* von Seiten Philos unnöthig gewesen. Dagegen liebt der Fälscher derartige Erklärungen: *οἳ καλοῦνται μὲν Ἐσσαῖοι* [E. 396, 12]; *θεραπευταὶ . . . . καλοῦνται* [V. C. 471 R. p. 304, 16]; oder *τῶν ἐφημερευτῶν — οὕτω γὰρ ὀνομάζειν ἔθος κτλ.* [V. C. 481 R. p. 317, 29].

3) Die Essäer versammeln sich wie die Therapeuten am 7. Tage [E. 399, 23]; „von dem Sabbat ist nie die Rede, so dass man auch den christlichen Sonntag verstehen kann, vgl. Lucius, Therapeuten S. 27. 125“, Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1880 S. 434.

Kleidungsstücke zur stehenden Ausrüstung der christlichen Mönche immer gehört haben und noch gehören, mögen auch im Laufe der Zeiten und bei verschiedenen Nationen die Namen dieser Kleider vielfach gewechselt haben (Alteserra l. c. L. V, 17 p. 289 f.).

Der Eindruck, den diese an sich schon überraschende Uebereinstimmung auf uns macht, wird noch verstärkt, wenn wir die Tendenz der drei Berichte in Betracht ziehen. Die V. C. ist, wie Lucius gezeigt hat, eine Apologie der christlichen Askese.

Aber auch die beiden Essäerbeschreibungen haben einen eminent apologetischen Zweck; derselbe verräth sich freilich zunächst nur in der fortlaufenden Negation[1]), in der die essäische Genossenschaft zu der sie umgebenden Welt steht. Allein jede Apologie, die der Therapeuten nicht ausgenommen, muss ja nothwendig eine Negirung enthalten, sei es nun, dass man die Nichtigkeit erhobener Einwände und Vorwürfe zu erweisen sucht, oder sei es, dass man das Besser-Sein als ein den andern Nicht-Gleich-Sein darstellt. Nun erhält aber die rein negative Seite der Essäerbeschreibungen durch die V. C. in ganz ungezwungener Weise ihre positive Ergänzung. Zugleich erfahren wir aus der V. C., welche Welt es war, deren Einrichtungen die Essäer n i c h t anerkennen wollten und konnten.

Es finden sich also verschiedene nicht unwesentliche Punkte, in denen alle drei Berichte wirklich übereinstimmen, andere wiederum, wo zwar eine eigentliche Uebereinstimmung nur in zwei Berichten nachweisbar ist, der dritte jedoch nichts enthält, was dieser Uebereinstimmung widerspricht. Wie bei den Entlehnungen aus Philo liegt auch hier die Sache meistens so, dass der quantitativ längste Bericht, die V. C., das verbindende Mittelglied der drei Berichte bildet und uns gleichzeitig eine passende Erklärung nicht nur der therapeutischen, sondern auch der essäischen Einrichtungen

---

1) Daher schreiten beide Schilderungen fast nur durch Negationen wie *οὐ*, *μή* etc. fort, z. B. E. 396, 15. 396, 16. 20. 23. 24. 397, 7. 14. 32. 398, 5. 15. 16. 18. 398, 20. 24. 25. 399, 5. 7. 8. 9. 13. 17 etc.

und Anschauungen giebt. Entsprechend dem christlichen Standpunkt des um die Wende des 4. Jahrhunderts lebenden Fälschers enthält diese Erklärung fast stets eine Antithese[1]) gegen das Heidenthum und nicht etwa gegen das Judenthum. Das Judenthum hatte ja schon längst aufgehört für das christliche Bewusstsein von Bedeutung zu sein; der Brand Jerusalems hatte das paulinische Evangelium ein für alle Mal ratificirt[2]).

Die nachfolgende Zusammenstellung der übereinstimmenden Punkte geben wir, indem wir uns nochmals gegen den Verdacht verwahren, dass wir die Identität der Therapeuten mit den Essäern erweisen wollten. Auch hier wollen wir aus der Uebereinstimmung nur die Identität der Fälscher beweisen.

I. Die Therapeuten haben also nichts mit den griechischen Philosophen gemein, sie sind vielmehr *οἱ Μωϋσέως γνώριμοι* [V. C. 481 R. p. 317, 9]. Ebenso heisst es von den Essäern *μυρίους δὲ τῶν γνωρίμων ὁ ἡμέτερος νομοθέτης ἤλειψεν ἐπὶ κοινωνίαν* [E. 396, 11], oder sie sind *ἀλείπταις χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις*[3]) [E. 399, 20]. Obgleich in den beiden letzten Stellen Moses nicht ausdrücklich genannt ist, so beabsichtigt doch der Fälscher den Schein zu erwecken, als ob die Essäer, directe Schüler des Moses,

---

1) So erklärt der Fälscher ausdrücklich, er wolle den Symposien der Heiden die der Therapeuten gegenüberstellen [*ἀντιτάσσω* V. C. 477 R. p. 312, 12. 481 R. p. 317, 16]. Wäre dagegen Philo der Verfasser dieser drei Berichte, so „sollte man hauptsächlich eine Vergleichung mit anderen Juden, welche wahrlich auf Frömmigkeit Anspruch machten, erwarten. Aber von andern Juden kein Wort“ (Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1880 S. 430).

2) Schon Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte (herausgegeben von Weingarten) I, 75 f. hat diese Bedeutung des Untergangs Jerusalems richtig gewürdigt. Diese Katastrophe hat für die christliche Religion dieselbe Bedeutung gehabt, wie die Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar für die Religion des Gesetzes (über die letztere Ewald, G. d. V. J. IV, 27 ff., Dillmann, Numeri Deut. u. Josua S. 682 ff.). Ritschl's Verdienst ist es, auf die Bedeutungslosigkeit des Judenchristenthums zuerst aufmerksam gemacht zu haben; völlig erwiesen hat sie m. E. jedoch erst Harnack. Diesem Resultate ist ja auch Pfleiderer, wenigstens in bedingter Weise, in seiner neuesten Schrift (Das Urchristenthum) beigetreten.

3) So nach Mangey, Heinichen hat *πατρῴοις*.

mosaische Einrichtungen besessen hätten. Mit dem Mosaismus stimmt aber, wie wir in den Jahrb. f. prot. Theol. gezeigt haben, das Leben der Essäer ebensowenig überein, als das der Therapeuten. Weshalb nun ein Christ die christlichen Asketen zu Schülern Moses' zu machen suchte, werden wir an einem andern Orte auseinandersetzen.

II. Das Verdienstliche der christlichen Welt-Entsagung besteht in ihrer Freiwilligkeit. „Freiwillig" [καθ' ἑκούσιον γνώμην V. C. 482 R. p. 318, 13] entsagten daher die Therapeuten der Ehe, nicht etwa aus Zwang [οὐκ ἀνάγκῃ], wie einige griechische Priesterinnen. Ebenso verzichteten die in die Genossenschaft Eintretenden „freiwillig" [ἑκουσίῳ γνώμῃ V. C. 473 R. p. 306, 30] auf ihr Vermögen[1]) und überliessen es, wie später Antonius, ihren Freunden oder Angehörigen; in dieser Beziehung also viel vernünftiger als Anaxagoras und Demokrit, die ganz ungerechterweise von den Griechen gepriesen werden[2]) [V. C. 473 R. p. 306, 34 f.]. Auf Freiwilligkeit [ἐθελουσίῳ γνώμῃ V. C. 482 R. p. 319, 5] beruhte schliesslich auch die Diensteifrigkeit, mit der die jüngeren Mitglieder den Wünschen der älteren zuvorkamen.

Dieselbe Freiwilligkeit [ἑκουσίῳ γνώμῃ E. 397, 30] kannten auch die Essäer; nicht genöthigt durch einen natürlichen Zwang [φύσεως ἀνάγκῃ ib.] d. i. nicht durch ihre Abstam-

1) Auch das „partielle Unternehmen der Gütergemeinschaft" (Ritschl, A. Kirche[2] S. 232) in der alten Kirche war nach dem Schreiber der Apostelgeschichte völlig freiwillig, cf. Act. V, 4. II, 44 (dazu Wendt bei Meyer). Justin, Apol. I, 67 ed. Otto[3] p. 186. *Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι.* Tertullian, Apol. c. 39 ed. Oehler p. 259. Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit, et si modo possit, apponit; nam nemo compellitur, sed sponte confert. Sehr gut Hieronymus ad Rusticum Ep. 125, 20 ed. Migne I, 1085. Utinam quod renuntiamus saeculo, voluntas sit, non necessitas: et paupertas habeat expetita gloriam, non illata cruciatum.

2) Diese Bemerkung erinnert an Origenes' Worte, C. Cels. VII, 7 p. 10: *Τοιούτους γὰρ καὶ ὁ λόγος αἱρεῖ δεῖν εἶναι τοὺς τοῦ ἐπὶ πᾶσι θεοῦ προφήτας, οἵτινες παίγνιον ἀπέφηναν τὴν Ἀντισθένους, καὶ Κράτητος, καὶ Διογένους εὐτονίαν.*

mung [γένει E. 396, 15] verpflichtet, dienten die jüngeren Essäer den älteren, die ja nicht ihre leiblichen Väter waren. Freiwillig in die Genossenschaft eingetreten, sind die Essäer im wahren Sinne „Freiwillige" zu nennen: *γένος γὰρ ἐφ' ἑκουσίοις οὐ γράφεται* [E. 396, 15].

III. Während also bei den Heiden jener *κοινὸς καὶ πάνδημος ἔρως*[1]) [V. C. 480 R. p. 316, 15 f.] den Verkehr der Erwachsenen mit der Jugend zum beiderseitigen Ruin vergiftet hat, sind die Beziehungen der jüngeren Therapeuten zu den älteren Mitgliedern beiderlei Geschlechts die denkbar ehrfurchtsvollsten der Welt: *οἳ καθάπερ υἱοὶ γνήσιοι φιλοτίμως ἄσμενοι πατράσιν καὶ μητράσιν ὑπουργοῦσιν, κοινοὺς αὑτῶν γονεῖς νομίζοντες οἰκειοτέρους τῶν ἀφ' αἵματος* [V. C. 482 R. p. 319, 11 ff.]. Dasselbe ist selbstverständlich auch bei den Essäern der Fall: *Αἰδὼς δ' ἐστὶ πρεσβυτέρων καὶ φροντὶς, οἷα*[2]) *γονέων ὑπὸ γνησίων παίδων, χερσὶ καὶ διανοίαις μυρίαις ἐν ἀφθονίᾳ γηροτροφουμένων* [E. 400, 19 f., cf. 397, 27 f.]. Wahrscheinlich bestand in beiden Vereinen die Sitte, die älteren Mitglieder „Vater" oder „Mutter" anzureden[3]).

Dagegen wird die Krankenpflege, bei den Essäern so sehr betont[4]), in der V. C. nicht erwähnt; ganz natürlich, denn die angehenden Himmelsbewohner waren ja derartigen Plagen entrückt. Doch können auch bei den Essäern die Krankheiten niemals sehr bösartiger Natur gewesen sein, insofern sie, als würdige Vorläufer jener Greise, die Cassian in Aegypten gesehen haben will, *ἐν εὐτυχεστάτῳ*

---

1) Reminiscenz aus Plato's Symposium.

2) Dies *οἷα* schliesst m. E. den Gedanken an „leibliche Kinder" aus; anders Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1888 S. 70.

3) cf. Athenagoras Suppl. c. 32 ed. Otto p. 168: *Διὰ τοῦτο καὶ καθ' ἡλικίαν τοὺς μὲν υἱοὺς καὶ θυγατέρας νοοῦμεν, τοὺς δὲ ἀδελφοὺς ἔχομεν καὶ ἀδελφάς, καὶ προβεβηκόσι τὴν τῶν πατέρων καὶ μητέρων τιμὴν ἀπονέμομεν.* cf. Palladius H. L. c. 42 (cirtirt von Alteserra l. c. p. 362) *Ἀμμᾶς οὕτω γὰρ καλοῦσι τὰς πνευματικὰς μητέρας.*

4) Dieselbe wurde, wie erwähnt, *ἐκ τῶν κοινῶν* bestritten. Für *νοσοῦντες* [E. 400, 17] findet sich in den Handschriften auch *νοσηλεύοντες* [Mangey p. 459 n. h.]; wahrscheinlich ist die erste Lesart nur eine Correctur der letzteren. Doch wird *νοσηλεύω* E. 397, 26 richtig angewendet.

καὶ λιπαρωτάτῳ γήρᾳ τον βίον εἰώθασι καταλύειν [E. 397, 28 f.].

IV. Fragen wir nun, welches Band diese Genossenschaften Freiwilliger zusammenhielt, so erhalten wir auch hierauf fast die gleiche Antwort.

Die Heiden thun sich nämlich zusammen elender Possen halber, daher: *οὐ τοὺς ὁμοφύλους μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλησιάζοντας ἀναπιμπλᾶσι φλυαρίας*[1]) [V. C. 473 R. p. 306, 13 f.]. Demgegenüber heisst es von den Essäern *ἑαυτούς τε καὶ τοὺς πλησιάζοντας ὠφελοῦσιν* [E. 398, 25], denn wenn die Therapeuten aus der Welt scheiden, so geschieht dies nur deshalb *ἵνα καὶ ἑτέρους καὶ ἑαυτοὺς ὠφελήσωσι* [V. C. 473 R. p. 307, 19]. Die Therapeuten verlassen aber die Welt *διὰ τὸν τῆς . . . μακαρίας ζωῆς ἵμερον* [V. C. 473 R. p. 306, 27], oder sie begehren *διὰ δὲ ζῆλον καὶ πόθον σοφίας* [V. C. 482 R. p. 318, 13] das Leben in der Genossenschaft, daher sind sie auch im Vollbesitz der *καλοκάγαθία* [V. C. 482 R. p. 319, 14; 486 R. p. 323, 6]. In gleicher Weise schliessen sich die Essäer *διὰ δὲ ζῆλον ἀρετῆς*[2]) *καὶ φιλανθρωπίας ἵμερον* [E. 396, 16] zusammen; auch sie sind der *καλοκἀγαθία* [E. 398, 15. 401, 8] völlig theilhaftig geworden. Besonders ist es jedoch die *ἐγκράτεια*, die als das festeste Fundament der beiden Genossenschaften

1) *φλυαρία* [cf. I. Tim. 5, 13] ein alter Bekannter aus den Apologeten. Mit *φλυαρία* und *φλυαρέω* bezeichnet z. B. Theophilus alles das, was die Griechen wissenschaftlich erstrebt hatten. Ad Autolycum ed. Otto II, 15 p. 100; II, 30 p. 142; III, 7 p. 204, 14; III, 16 p. 226, 10 (von Plato!); III, 17 p. 230, 14; III, 21 p. 240, 9; III, 26 p. 262, 4. Dagegen findet sich *χλεύη* [V. C. 472 R. p. 305, 20] auch bei Philo II, 345 § 2 R. p. 126; II, 556 § 10 R. p. 90. Die nach Ägypten kommenden Fremden verspotten (*χλευάζω*) den ägyptischen Aberglauben II, 194 § 16 R. p. 263. Die Berührungen der V. C. mit den Apologeten ergeben sich, worauf schon Lucius hingewiesen hat, ganz ungezwungen, z. B. V. C. 483 R. p. 319, 19 *γελάσονται δὲ οἱ κλαυθμῶν καὶ θρήνων ἄξια δρῶντες*, cf. Tatian Or. ad. Graec. c. 32 ed. Otto p. 126. *Γελᾶτε δὲ ὑμεῖς ὡς καὶ κλαύσοντες* (cf. Lucas VI, 25). Die Glaktophagen [V. C. 474 R. 307, 25 f.] wurden auch von Celsus verwerthet: Origenes C. C. I, 16 etc.

2) Der *ἀρετή* der Therapeuten geschieht mehrmals Erwähnung, bei Richter 304, 12. 311, 6. 319, 11. 323, 5.

hingestellt wird: [V. C. 476 R. p. 311, 4] *Ἐγκράτειαν δὲ ὥσπερ τινὰ θεμέλιον προκαταβαλόμενοι τῇ ψυχῇ, τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετάς.* Die Essäer haben die Ehe verworfen *μετὰ τοῦ διαφερόντως ἀσκεῖν*[1]) *ἐγκράτειαν* [E. 397, 32], sie führen daher *τὸ ἐγκρατές* [E. 400, 4] als Beweis ihrer Liebe zur Tugend an.

Selbstverständlich hat auch dies Lob der Enthaltsamkeit, wie wir aus der V. C. erfahren, seine Pointe gegen das Hellenenthum, welches ja nur *τὸ ἄκρατον* [V. C. 477 R. p. 312, 13] *ἀπληστίαν* [V. C. 479 R. p. 315, 8], *πολυτέλειαν* [ib. R. p. 315, 21] etc. kennt. Im Gegensatz zu dieser heidnischen Völlerei sind die Therapeuten *πλησμονὴν ὡς ἐχθρόν τε καὶ ἐπίβουλον ἐκτρεπόμενοι ψυχῆς καὶ σώματος* [V. C. 477 R. p. 311, 32]; die Essäer *πολυτέλειαν, ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον, ἐκτρεπόμενοι*[2]) [E. 397, 20 f.].

V. Die Heiden liessen sich von Sklaven bedienen [V. C. 479 R. p. 314, 8 f.], aber leider nicht bloss bedienen! Jene abscheuliche Unsitte war den Therapeuten verhasst, sie verwarfen daher mit dem Missbrauch zugleich das zu ihm führende Institut: die Sklaverei. So wurden sie von Sklaven nicht einmal bedient [V. C. 482 R. p. 318, 31 f.]; ja, sie erachteten selbst das Halten von Sklaven geradezu für widernatürlich: *τὴν θεραπόντων ἢ δούλων κτῆσιν εἶναι παρὰ φύσιν. Ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρους ἅπαντας γεγέννηκεν· αἱ δέ τινων ἀδικίαι καὶ πλεονεξίαι ζηλωσάντων τὴν ἀρχέκακον ἀνισότητα καταζεύξασαι κτλ.* [V. C. 482 R. p. 318, 32 f.]. Ebendeshalb wurde bei ihren heiligen Symposien kein Sklave bemerkt [V. C. 482 R. p. 319, 2]; nicht bloss „freiwillige“, sondern auch „freie“ Jünglinge [ib. R. p. 319, 2. 7]

---

1) Die Therapeuten *ἀσκοῦσιν τὴν ἀτυφίαν* [V. C. 477 R. p. 312, 4], die Essäer rühmen *τὸ ἄτυφον* ihres Wesens [E. 400, 5]. Die Therapeuten sind *φιλοσοφίας ἀσκηταί* [V. C. 482 R. p. 318, 24], die Essäer *ἀθληταὶ ἀρετῆς* [E. 400, 22], denn sie üben sich *οὐχ ἧττον τῶν ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἐξεταζομένων ἀγῶσιν* [E. 397, 7. cf. V. C. 477 R. p. 312, 26], da ja ihr Leben oder ihre Philosophie ihnen *γυμνάσματα* [E. 397, 9. 400, 23] gewährt. Alle diese Ausdrücke finden sich zwar bei Philo, aber auch bei den Mönchen wieder!

2) cf. *τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι κτλ.* E. 398, 22 f.

waren es, die dabei die Aufwartung machten. Allein trotz jener von der Natur verliehenen Freiheit glaubten die Therapeuten sich ihre Freiheit doch erst durch die Flucht aus den Städten, durch das Zurückziehen von der Welt [V. C. 4. 74 R. p. 308, 8 f.] und — da sie nicht verheirathet waren — wohl auch durch das Verzichtleisten auf die Ehe erworben zu haben.

Ebenso war es den Essäern untersagt, einen Sklaven zu erwerben [E. 396, 23], denn die „Herren“ lösen einen *θεσμὸν φύσεως* auf, *ἣ (φύσις) πάντας ὁμοίως γεννήσασα καὶ θρέψασα μητρὸς τρόπον ἀδελφοὺς γνησίους*[1]), *οὐ λεγομένους ἀλλ᾽ ὄντας ὄντως ἀπειργάσατο, ὧν τὴν συγγένειαν ἡ ἐπίβουλος πλεονεξία παρευημερήσασα διέσεισεν*[2]) [E. 399, 12 f.].

1) cf. Tertullian Ap. 39 p. 261. Fratres autem etiam vestri sumus, iure naturae matris unius etc. Eusebius P. E. I, 4. 13 p. 15 *ξένον ὡς ἂν νόμῳ φύσεως οἰκειότατον καὶ ἀδελφὸν γνωρίζειν* etc.

2) Philo hat nirgends die Sklaverei „geradezu“ verworfen (Zeller G. d. g. Ph. III, 2 S. 404 Anm. 3); genau genommen, hat er nur die humanen Sklavengesetze seines Volkes liberal interpretirt [II, 395 § 16, R. 200 f.]. Hilgenfeld freilich (Z. f. w. Th. 1888 S. 67) bezweifelt das Vorhandensein dieser Gesetze; doch cf. Michaelis, M. Recht § 122 (in der II. Aufl. II, 358 ff.); Winer R. W. 1848 II, 475 ff.; De Wette-Räbiger, Archäologie § 159. 160; Ewald, Alterthümer III. Aufl. S. 280 (242) ff.; Schenkel, B.-L. V, 335 ff. Philo vertritt in der Sklavenfrage fast dieselbe Stellung, die der Verfasser des Phokylideischen Gedichts einnimmt (Bernays, Gesammelte Abhandlungen I, 245). Jene von mir aus Philo citirten Worte (Jahrbücher S. 221): *ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς*, sind der stoischen Schule entlehnt — was Hilgenfeld offenbar übersehen hat —; sie enthalten keine Verwerfung der Sklaverei, sondern stehen leider nur zu oft in einem schreienden Gegensatze mit der brutalen Wirklichkeit (Havet, le Christianisme I, 323). Ja, dieser stoische Gemeinplatz ist, worauf schon Wallon (Histoire de l'esclavage) hingewiesen hat, sogar in das Römische Recht gerathen: Jure naturali omnes liberi nascuntur etc. Der römische Gesetzgeber hat doch gewiss nicht durch diese Anerkennung des Naturrechts die Sklaverei abschaffen wollen! Während wir nun bei Juden und Heiden vergeblich eine Verurtheilung der Sklaverei suchen (cf. Boissier, Religion romaine II, 404), hören wir dagegen, dass die Christen sich gegen den Vorwurf vertheidigen müssen, dass sie das öffentliche Sklavenrecht antasten wollten (Keim, Rom und das Christenthum S. 345). Sehr interessant ist die diplomatische Vertheidigung gegen diesen Vorwurf von Origenes. C. Cels. III, 44. 50, besonders 55 p. 329—30; denn die Stellung der katholischen Kirche zur Sklavenfrage ist durchaus

„Es giebt daher keinen Sklaven bei ihnen, vielmehr sind sie alle frei“ [E. 399, 9 f.]. Sie geniessen mithin τὴν ἀψευδῆ δὲ καὶ μόνην ὄντως ἐλευθερίαν [E. 396, 21]. Und wie ihr Leben selbst bereits ein Zeugniss für ihre Freiheit abgiebt [E. 396, 22], so wird auch durch ihre Thaten ἡ ἀδούλωτος ἐλευθερία [E. 400, 23 f.] befestigt.

Dies Leben aber und diese Thaten der Essäer stimmen mit dem Leben und den Thaten der Therapeuten überein; es ist auch hier nur das Aufgeben des persönlichen Besitzes[1]), das Zurücktreten aus der Welt und das Verzichtleisten auf die Ehe gemeint. Gerade die Ehe ist nach der ausdrücklich ausgesprochenen Ansicht der Essäer mit dieser ihrer Freiheit unvereinbar, wird doch durch sie der Ehemann aus einem Freien nothwendig ein Sklave [E. 398, 6].

VI. Die Griechen und Römer sind dem schamlosesten Laster verfallen; würden sie sich verheirathen, so wären sie wenigstens nicht zu tadeln, ἐπιτελοῦνται γὰρ αἱ ἐπιθυμίαι αὗται νόμῳ φύσεως[2]) [V. C. 480 R. p. 316, 11]. Nicht so die Therapeuten; sie kennen nicht nur jenes Laster nicht, sondern auch nicht einmal τὴν φυσικὴν χρῆσιν! Ihre Frauen werden alt in jungfräulicher Keuschheit [V. C.

---

nicht eine so einfache und so klare, wie Wallon, Hefele (Beiträge I, 212 ff.) und andere behauptet haben. Dagegen scheint in der That das Mönchthum noch lange in der Sklavenfrage dem christlichen Geiste Rechnung getragen zu haben; daher verbot das Concil von Chalcedon Kan. 4, Mansi VII, 359 μηδένα δὲ προσδέχεσθαι ἐν τοῖς μοναστηρίοις δοῦλον ἐπὶ τῷ μονάσαι παρὰ γνώμην τοῦ ἰδίου δεσπότου. Derartige Verbote werden m. E. gegen sogenannte „Missstände“ erlassen. Es ergiebt sich also aus diesem Verbot, dass Sklaven sich in die Klöster geflüchtet und dort Schutz gegen ihre Herren gefunden hatten.

1) Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass die Essäer arm waren: der Verwalter konnte ihnen τροφὰς ἀφθόνους [E. 397, 17] gewähren, für die Krankenpflege schöpften sie ἐξ ἀφθονωτέρων [400, 19], auch die Pflege der Alten geschah ἐν ἀφθονίᾳ [E. 400, 21]. Dasselbe, auch von Philo häufig gebrauchte Wort findet sich in der V. C. zur Bezeichnung der therapeutischen Wohlhabenheit: ἐν ἀφθόνοις περιουσίαις [474 R. p. 307, 20]; ἀφθόνως [476 R. p. 311, 14], ἄφθονον . . . περιουσίαν [480 R. p. 315, 26].

2) Mit dieser Ausführung vgl. Römer I, 26 f.

482 R. p. 318, 10 f.], denn sie verachten die Begierde nach leiblichen Nachkommen.

Wir haben nicht nöthig, darauf hinzuweisen, wie diese Ueberwindung der natürlichen Sinnlichkeit, diese Flucht vor der von der „Natur" gebilligten Ehe von Hause aus zu dem Ideal gehörte, das von den christlichen Asketen erstrebt wurde[1]). Die Therapeuten sind ja leider nicht die ersten, die diesem unfruchtbaren Ideale nachjagten; aber ihr noch ungetrübtes Zusammenleben mit den subintroductae[2]) beweist, dass die Kirche zur Zeit noch nicht energisch genug gegen den Unfug eingeschritten war[3]).

Oberflächlich betrachtet, könnte man nun meinen, dass die Essäer, weil sie, wie wir oben sahen, von den Frauen gering dachten, in der Frauenfrage eine andere Stellung einnehmen müssten als die Therapeuten. Allein dieser Schluss wäre voreilig. Jene weiberfeindliche Auslassung richtet sich ja nur gegen die Ehe[4]) und die Ehefrau. Dagegen wird mit keinem Wort gesagt, wie die Essäer über die Jungfrauen dachten; ja man darf vielleicht aus den Worten, dass die Essäer ihre *ἡ παρ᾽ ὅλον τὸν βίον συνεχὴς καὶ ἐπάλληλος*[5]) *ἁγνεία*[6]) [E. 400, 1] rühmten, schliessen, dass

1) Cf. Harnack, Das Mönchthum[3] S. 11 f. Dieser Aufsatz bildet eine passende Ergänzung des Alteserra, der ja noch immer das beste Quellenwerk über das Mönchthum geliefert hat.

2) Der Name scheint von den malitiösen Antiochenern zu stammen: *τὰς δὲ συνεισάκτους αὐτοῦ* [Paulus v. Samosata] *γυναῖκας, ὡς Ἀντιοχεῖς ὀνομάζουσι.* Eusebius H. E. VII, 30. 12.

3) Freilich ist es fraglich, ob die Beschlüsse zu Elvira (Kan. XXVII), Ancyra (Kan. XIX) und Nicäa (Kan. III) gegen die subintroductae sofort wirkten; noch Eusebius [l. c. II, 17. 18] hält das Zusammenleben der Therapeuten mit Frauen als den sichersten Beweis ihres Christenthums; über die Hierakiten cf. Harnack bei Herzog-Plitt VI, 101 f.

4) Natürlich war die Ehe weder bei den Essäern noch bei den Therapeuten verboten — dies wäre häretisch gewesen (Tatian!), cf. 1 Tim. 4, 3 —, sie war nur nicht erlaubt.

5) Die Verbindung dieser Adjektiva begegnet auch bei Philo, z. B. I, 228 R. p. 7; II, 534 R. p. 62 etc.

6) *ἁγνεία* soll hier nach einem Machtspruche Hilgenfelds (Ketzergeschichte S. 109), gegen den ich schon einmal protestirt habe (Jahrb. f. prot. Theol. 330 Anm. 1), „sittliche und gesetzliche Reinheit" bedeuten. Aber

die Essäer, genau so wie die Therapeuten, mit Jungfrauen zusammenlebten und gerade darin einen Beweis ihrer Gottesfurcht erblickten. Auf alle Fälle kann jene Verdächtigung der Ehe sehr wohl von dem Verfasser der V. C. herrühren, denn Angriffe auf die Ehe und die Ehefrau finden sich bei allen katholischen Verehrern der Jungfräulichkeit, am meisten natürlich bei denen, die in der Jungfräulichkeit eine Tugend verherrlichten, die sie niemals besessen hatten[1]).

---

auch bei dem echten Philo bedeutet *ἁγνεία* zunächst nur „geschlechtliche Reinheit", d. h. Keuschheit: II, 156 § 15 R. p. 213 *τῆς περὶ γάμον ἁγνείας*; II, 381 § 7 R. p. 180 *παρθένους δὲ τὰς ψυχὰς διαφυλάττουσαι, αἷς καὶ τὴν πρὸς τὸ μέλλον ἁγνείαν ἐπισφραγιεῖσθε* etc. Eine durch das ganze Leben bewahrte Keuschheit kann aber nur bei Ehelosigkeit vorkommen, daher heisst *ἁγνεία* später Ehelosigkeit: Eusebius H. E. IV, 23, 7. Es liegt also kein Grund vor, dem Worte hier eine andere Bedeutung als in der V. C. [482 R. p. 318, 11] zu vindiciren.

1) Man denke an Augustin (selbst nach seiner Bekehrung) Conf. X, 30, an Hieronymus (über seine tentationes in eremo Ep. 22, 7), an Ambrosius, der durch seine zurückstossenden, sinnlichen Bilder seiner Phantasie ein schlechtes Zeugniss ausgestellt hat, etc. Von der eigentlichen Mönchslitteratur ganz zu schweigen, denn von ihr kann man zutreffender vielleicht als Pseudo-Justin von den homerischen Gedichten sagen: *Ἔστι γὰρ ἡ πᾶσα ῥαψῳδία, ... ἀρχὴ καὶ τέλος, γυνή* [Or. ad Gentiles c. 1. p. 6]. Die Stellung der Frau in der christlichen Kirche ist, soviel ich weiss, noch nicht eingehender und im Zusammenhang dargestellt; werthvolle Andeutungen finden sich bei Laboulaye, Recherche sur la condition civile et politique des femmes 1843. Demselben folgt in der Hauptsache Gide, Étude sur la condition privée de la femme, neu herausgegeben von Esmein 1885 [Gide lässt sich jedoch in der Darstellung, die er von der Frau in der alten Kirche entwirft, zu sehr von den katholischen Gelehrten beeinflussen]. Auch Weinhold streift in seinem vorzüglichen Buch „Die deutsche Frau" (II. Aufl.) mehrmals die Stellung der mittelalterlichen Kirche zur Frauenfrage. Treffliche Winke findet man ferner bei Baur (Kirchengeschichte I, 497; II, 150 etc.), Gieseler, Hase (Polemik), Rothe (Vorlesungen über Kirchengeschichte II, 85 f.), Theiner, Hauck (Tertullian S. 140 f., 234 f.), Zöckler (Hieronymus S. 97. 109 etc., dazu Mangold, Protestantische Monatsblätter 1867 S. 143 f., die katholische Darstellung bei Callombert-Lauchert, Hieronymus I, 194 f.), Reuter (Augustinische Studien S. 416 f.) etc. Die einschlagenden katholischen Werke sind wenig zu gebrauchen, da die katholischen Gelehrten niemals begreifen werden, dass die Lobpreisung der Jungfräulichkeit nicht nur nichts zur Würdigumg der Ehe beiträgt, sondern sogar mit einer cynischen Beurtheilung der Ehe vereinbar ist [man denke nur an Hieronymus!].

VII. Die Essäer versammelten sich, wie die Therapeuten, am siebenten Tage [E. 399, 23], d. h. am Sonntage. Von ihrer Zusammenkunft heisst es: *καθ' ἡλικίας ἐν τάξεσιν ὑπὸ πρεσβυτέροις νέοι καθέζονται μετὰ κόσμου τοῦ προσήκοντος ἔχοντες ἀκροατικῶς* [E. p. 399, 25]. Aehnliches wird auch von den Therapeuten ausgesagt: *καθ' ἡλικίαν ἑξῆς καθέζονται μετὰ τοῦ πρέποντος σχήματος* [V. C. 476 R. p. 310, 12], oder *οἱ ἄλλοι κατὰ τάξεις ἐν κόσῳ προσήκοντι, πάντων κατὰ πολλὴν ἡσυχίαν ἀκροωμένων* [V. C. 484 R. p. 321, 6]. Auch die Exegese[1]) der Essäer ist wie die der Therapeuten eine wesentlich allegorische oder eine durch „Symbole" [E. 399, 29; V. C. 475 R. p. 309, 33. 484; R. p. 320, 28] vermittelte.

VIII. Wie die Therapeuten [V. C. 474 R. p. 308, 11 ff.], verwarfen auch die Essäer das Wohnen in den Städten. Die Ansicht der letzteren über die Städte und das Zusammenleben in den Städten klingt sogar noch viel schroffer als die der ersteren: *τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι, διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις*[2]) *ἀνομίας· εἰδότες* [Mangey conjicirt wohl richtig *δεδιότες*] *ἐκ τῶν συνόντων, ὡς ἀπὸ ἀέρος φθοροποιοῦ νόσον, ἐγγινομένην προσβολὴν ψυχαῖς ἀνίατον* [398, 22 f.].

Es sei mir hier ein Wort gestattet über die Stellung, die Philo den Städten gegenüber einnahm. In der Regel werden nämlich zwei Stellen aus den echten Werken Philo's

---

1) Die Stelle über die Inspiration [*κατοχή* E. 399, 22] habe ich früher in Anschluss an Gfrörer falsch verstanden, der Aorist entscheidet gegen meine Erklärung (cf. Zeller l. c. S. 351 Anm. 6). Die Stelle enthält so nichts Unphilonisches, wenngleich der Ausdruck *κατοχή* für göttliche Inspiration bei Philo auffällig wäre; merkwürdig ist nur, dass diese Lehre von der Inspiration der H. Schrift ein besonderes Dogma der Essäer gewesen sein soll, während sie zur Zeit Philo's und Josephus' Allgemeingut des Judenthums war: Ewald, Geschichte d. V. J.[3] VI, 268 f.

2) Vigerus (Heinichen) bemerkt etwas naiv: „*χειροήθεις ἀνομίας* Novus, opinor, sed tamen elegans planeque *σημαντικὸς* vocis *χειροήθεις* usus." Man kann allerdings die „neuen" und geschraubten Wendungen des Fälschers nicht genug bewundern, z. B. *ὅσα … εὐόλισθα εἰς κακίαν* [von Handarbeiten] E. 399, 7; *ἡ ἀδούλωτος ἐλευθερία* E. 400, 23; *κυνῶν ἰοβόλων* E. 401, 2 etc.

angeführt[1]), die beweisen sollen, dass auch Philo, wenngleich er nirgends gerade genau dieselbe Ansicht wie die Essäer vorgetragen habe, doch die Einsamkeit, ja die Stille der Wüste anempfehlen konnte (cf. Dähne I, 405; Zeller S. 412 Anm. 3). Allein jene beiden Stellen sind nach Art der alten dogmatischen Exegese aus dem Zusammenhang gerissen; von dem unbefangenen Leser können sie nicht einmal als entfernte Parallelen zu der obigen Auslassung betrachtet werden.

II, 14 R. p. 22. Will Philo uns das Zelten Abrahams in der Wüste dadurch verständlich machen, dass er in ihm (litteral und allegorisch) den Gedanken findet, alle wahren Gottesfreunde lieben *τὴν φίλην μόνωσιν*. II, 180. R. p. 247. Sucht er die mosaische Gesetzgebung in der Wüste dadurch zu vertheidigen, dass er behauptet *ὅτι αἱ πολλαὶ τῶν πόλεων ἀμυθήτων κακῶν εἰσι μεσταὶ κτλ.* Mit *αἱ πολλαὶ τῶν πόλεων* bricht aber Philo schon aus sprachlichen Gründen nicht über alle Städte den Stab (gegen Dähne). Vielmehr denkt er dabei wahrscheinlich an die ägyptischen Städte und, wie die weitere Ausführung verräth, hauptsächlich an Alexandrien.

Erinnern wir uns nun an die Verleumdungen, welchen die Juden gerade wegen ihres Zuges in die Wüste und ihrer Gesetzgebung in der Wüste von Seiten eines Apion (Tacitus) ausgesetzt waren, so liegt es auf der Hand, dass Philo schon aus apologetischen Gründen die Wüste herausstreichen musste. Dazu kam noch, dass für das jüdische Bewusstsein das Wohnen in den heidnischen Städten und das Zusammenleben mit den Heiden, eigentlich gesetzlich verboten[2]), viele Unzuträglichkeiten im Gefolge hatte und deshalb als eine göttliche Strafe angesehen wurde, wie wir aus den beweglichen Klagen der Psalmendichter „aus der

---

1) Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 1888 S. 66 bringt noch eine dritte aus Q. O. P. L. p. 455 § 10 R. 283; dieselbe ist aber völlig harmlos und kann nun und nimmer beweisen, dass Philo jemals 4000 unverheiratheten Männern die Flucht aus den Städten habe anrathen können.

2) Dillmann zu Ex. XXIII, 32 S. 254.

Zerstreuung"[1]) ersehen können. Wer wird es daher dem Philo verargen, wenn er sich manchmal fortsehnte aus Alexandrien, fort von jenem judenfeindlichen Pöbel! Nun mögen allerdings die Juden der Diaspora und besonders die Juden Alexandriens gar bald aus der Noth eine Tugend gemacht haben; trotzdem hatten auch sie niemals vergessen, dass die heidnischen Städte streng genommen levitisch unrein waren. Letzteres ergiebt sich aus der alexandrinischen Sage von der Entstehung der Septuaginta; Philo erzählt uns, dass die strenggläubigen Uebersetzer Bedenken gegen einen Aufenthalt in Alexandrien tragen, deshalb wählen sie die Insel Pharos *τὸ καθαρώτατον τῶν περὶ τὸν τόπον χωρίων ἔξω πόλεως. Τὰ γὰρ ἐντὸς τείχους, ἅτε παντοδαπῶν πληρωθέντα ζῴων*[2]), *διὰ νόσους καὶ τελευτὰς καὶ τὰς ὑγιαινόντων οὐκ εὐαγεῖς πράξεις ἦν ὕποπτα* [II, 139 § 6 R. p. 192]. Erwägt man endlich, dass Philo in der erwähnten Verurtheilung der heidnischen Städte auch diesen religiösen Gesichtspunkt geltend macht — sie sind nach ihm *μεσταὶ τῶν πρὸς τὸ θεῖον ἀνοσιουργημάτων* [II, 181, 1] —, dann wird man uns zugeben, dass wir in der That zu dem obigen Urtheil berechtigt sind: diese Stellen erklären sich von dem religiösen und apologetischen Standpunkt, den Philo einnimmt, auf das Einfachste, haben aber mit der Verwerfung aller Städte von Seiten der Essäer nichts zu schaffen[3]).

Daraus ergiebt sich, dass man die Verwerfung der Städte von Seiten der in Ägypten wohnenden Therapeuten im gewissen Sinne noch mit den Philonischen Ideen in Einklang setzen könnte, niemals aber die von den Essäern vertretene Ansicht. Denn diese Essäer wohnten ja in Palästina, nach Philo also mitten im „heiligen Lande"[4]), im Angesicht

---

1) Ewald, Die Psalmen S. 237 ff.

2) Nach Josephus hatte Antiochus d. G. verboten: *Μηδ' εἰς τὴν πόλιν* (Jerusalem) *εἰσφερέσθω ἵππεια κρέα, μήτε ἡμιόνεια .... καὶ καθόλου πάντων τῶν ἀπηγορευμένων ζῴων τοῖς Ἰουδαίοις* Antiqq. XII, 3, 4.

3) Abgesehen vielleicht davon, dass der Fälscher seine Verwerfung der Städte dem Philo nachgebildet hat.

4) *ἡ ἱερὰ χώρα* II, 594 § 42 R. p. 140, 3.

der „heiligen Stadt[1]), nach der die Augen aller Juden sehnsüchtig gerichtet waren", und verwarfen trotzalledem alle Städte ohne Ausnahme!

IX. Man wird bereits bemerkt haben, dass die von uns erörterten sachlichen Uebereinstimmungen auch sprachlich viel Verwandtes bieten. Dies ist in der That der Fall. So liebt Philo unstreitig die mit Alpha privativum zusammengesetzten Wörter; man wird aber schwerlich in einem unsern Fälschungen gleich langen Stücke eines echten Werkes Philo's eine so stattliche Reihe von derartigen Zusammensetzungen sammeln können, wie hier[2]):

1) *ἀβέβαιος* E. 396, 18. 2) *ἀγονία* R. 316, 33. 3) *ἄγονος* E. 398, 15. 4) *ἄδεια* E. 400, 19. 5) *ἀδυνατέω* E. 400, 17 R. 320, 11. 6) *ἄζωστος* R. 319, 15. 7) *ἀθεράπευτος* R. 306, 15. 8) *ἀκαλλώπιστος* R. 311, 36. 9) *ἀκίνητος* R. 305, 13. 10) *ἀκρασία* R. 305, 23. 11) *ἀκτήματος* E. 399, 2. 12) *ἄλεκτος* E. 401, 1. 13) *ἀλογέω* R. 318, 15. 14) *ἄληστος* E. 401, 5; R. 309, 17. 15) *ἀλυσιτελής* R. 308, 18. 16) *ἀμελέω* E. 400, 17. 17) *ἀμεταστρεπτί* R. 308, 4. 18) *ἀμέτοχος* R. 305, 26. 19) *ἀμήχανος* E. 399, 21. 20) *ἀμιγής* R. 321, 17. 21) *ἀμύθητος* R. 308, 13. 22) *ἀνεξαπάτητος* R. 317, 11. 23) *ἀνεπιστήμων* R. 316, 34. 24) *ἀνέστιος* R. 313, 25. 25) *ἀνήνυτος* R. 304, 22. 26) *ἀνίατος* E. 398, 24. 401, 3. 27) *ἄνισος* R. 307, 34. 28) *ἀνομία* E. 398, 23. 29) *ἀνόμοιος* R. 308, 17. 30) *ἀνυπαίτιος* E. 397, 15. 31) *ἀνώμοτος* E. 400, 1. 32) *ἄοικος* R. 313, 25. 33) *ἄοκνος* E. 397, 4. 34) *ἀόρατος* R. 320, 25. 35) *ἀπερίσκεπτος* R. 307, 5. 36) *ἀπληστία*

---

1) *ἱερόπολις* (el Kods) begegnet sehr häufig bei Philo II, 524 R. p. 47; 579 R. p. 121; 587 R. p. 131; 588 R. p. 132 etc. *Ἱεροσόλυμα* [die Alexandriner machten daraus *Ἱερόσυλα* Josephus C. A. I, 34 ed. Dindorf p. 366, 16 cf. Römer II, 22] ist wahrscheinlich eine sogenannte Volksetymologie — die von Hieronymus (Ep. 73, 7 ad Evangelum) als „absurd" verworfen wird — im Geschmacke der späteren Zeit, die schon durch die Dual-Punktation bewiesen hat, dass sie das Verständniss dieses Namens verloren hatte (Hitzig, Jesaja S. 1 b; Ewald, G. d. V. J. III, 165 f.); dahin gehört auch Salem: Geiger, Urschrift u. Ü. S. 74; J. Olshausen zu Psalm 76, 3; Dillmann zu Genesis XIV, 18.

2) In den folgenden Angaben bedeutet „R." die V. C. nach der Richterschen Ausgabe.

R. 315, 7. 37) ἄσωτος R. 313, 28. 38) ἄτεκνος E. 397, 27. 39) ἀτελής E. 396, 18. 40) ἀτίθασσος E. 400, 26; R. 306, 9. 312, 16. 41) ἀτυφία R. 312, 5. 42) ἄτυφος E. 400, 5. 43) ἀφέλεια E. 400, 4. 44) ἀφθονία E. 400, 21. 45) ἄφθονος E. 397, 17. 400, 19; R. 307, 20. 311, 14. 315, 26. 46) ἀφιλήδονος E. 400, 4. 47) ἀφιλόδοξος E. 400, 3. 48) ἀφιλοχρήματος[1]) E. 400, 3. 49) ἀφωνία R. 304, 12. 50) ἀχρήματος E. 399, 1. 51) ἀψευδής E. 396, 21. 400, 1. 52) ἄψυχος R. 305, 13.

Fügen wir noch zu dieser Zusammenstellung die Bemerkung hinzu, dass die meisten dieser Wörter zur Schilderung des therapeutisch-essäischen Wesens benutzt werden, so wird einem jeden der causale Zusammenhang, der zwischen der Wahl dieser Wörter und der apologetischen Tendenz der drei Berichte besteht, sofort einleuchten. Diese Wörter entsprechen somit dem Missbrauche der Negationen, den wir bereits oben erwähnt haben; auch sind sie offenbar vom Fälscher nur deshalb gewählt, um durch sie das Unvergleichliche seiner über jede Worte erhabenen „Genossenschaft“ [2]) besser hervorheben zu können.

Positiv wird nun das Wesen dieser Genossenschaften durch Composita mit εὐ bestimmt:

1) εὐγενής R. 318, 23. 2) εὐδαίμων E. 401, 11. 3) εὐδαιμονία R. 306, 22. 323, 7. 4) εὐημερία R. 309, 24. 322, 23. 5) εὐκολία E. 399, 3. 400, 5; R. 318, 29. 6) εὐκρασία R. 308, 29. 7) εὐμαρής E. 397, 23; R. 311, 1. 8) εὔνοια E. 400, 6. 9) εὔπαις E. 397, 28. 10) εὔπορος R. 307, 5 [3]). 11) εὐσέβεια E. 399, 30; R. 304, 4. 309, 16. 322, 27. 12) εὐσταθής E. 400, 5. 13) εὐτελής E. 397, 23; R. 309, 2. 311, 25. 312, 1. 318, 26. 14) εὐτυχία E. 399, 2; R. 323, 6. 15) εὐχαριστήριος R. 322, 17. 16) εὐωχία R. 315, 26. 318, 2.

Es sind dies verhältnissmässig nur wenige Wörter;

---

1) Cf. ἀφιλάγαθος 2 Tim. 3, 3; ἀφιλάργυρος 2 Tim. 3, 3. Uebrigens macht das obige Verzeichniss auf Vollständigkeit keinen Anspruch.

2) ἡ παντὸς λόγου κρείττων κοινωνία E. 400, 6. 401, 10. Auch die Therapeuten sind in allen Stücken „besser“ als die Griechen, z. B. R. 304, 17. 307, 15 etc.

3) Die Angehörigen der Therapeuten werden ἐξ ἀπόρων εὔποροι.

allein nach einer richtigen Beobachtung, die man schon längst bei Dante gemacht hat, lässt sich *τὴν ἀκρότητα εὐδαιμονίας* [R. 323, 7] eines *βίου τελείου καὶ σφόδρα εὐδαίμονος* [E. 400, 11] wohl negativ sehr gut bestimmen; für ihre positive Charakteristik fehlen uns Menschen dagegen die Worte.

Ferner begegnen uns in der V. C. fast zwei Drittel der Wörter, die sich in den Essäerbeschreibungen verwendet finden, wieder; wenngleich nun die meisten dieser Ausdrücke gut Philonisch sind, so muss doch diese lexikalische Uebereinstimmung in der Schilderung zweier verschiedenen Vereine überraschen. Dies um so mehr, da die sprachliche Uebereinstimmung in den beiden Essäerbeschreibungen eine viel geringere ist; in beiden Beschreibungen ist etwa nur ein Viertel der vorkommenden Ausdrücke identisch. Diese Erscheinung erklärt sich wohl daraus, dass der Fälscher, wie bereits angedeutet, die beiden Essäerbeschreibungen als einander ergänzend[1]) abgefasst hat, und dass er schon deshalb sich in ihnen zu wiederholen keine Gelegenheit hatte. Dagegen musste er bei der Beschreibung der Therapeuten nothwendig diejenigen Punkte, die er bei den Essäern als besonders beachtenswerth dargestellt hatte, noch einmal erwähnen; denn das Idealbild der Therapeuten scheint ja nur eine theoretische Verklärung des praktischen Asketenthums zu sein.

X. Endlich möchten wir noch auf die ganz einzigartige Uebereinstimmung in dem Aufbau dieser drei Berichte hinweisen. Dieselbe ist bereits von Lucius wenigstens in bedingter Weise anerkannt. Alle drei Berichte beginnen nämlich mit einer längeren oder kürzeren Auseinandersetzung derjenigen Punkte, in denen sich die Essäer und Therapeuten von der sie umgebenden — wie wir gesehen haben — heidnischen Gesellschaft unterscheiden. Die Verherrlichung des gemeinschaftlichen Mahles bildet gewisser-

---

1) Derselbe konnte doch unmöglich alles das, was er uns von den Essäern zu erzählen wusste, in die ohnedies nicht lange Abhandlung von Q. O. P. L. hineinzwängen.

massen das Mittel- oder Hauptstück. Der Schluss enthält eine triumphirende Herausforderung aller der Personen, die nicht zu diesen Genossenschaften gehören.

Auf Grund dieser mannigfaltigen sachlichen Uebereinstimmungen und sprachlichen Berührungen halten wir uns für berechtigt, die Identität der Verfasser dieser drei Berichte zu behaupten. Auch hat ja vor Lucius an derselben Niemand gezweifelt, obgleich doch nicht Alle, die sich mit den Essäern und Therapeuten beschäftigt haben, gerade blind gewesen sind. Die Sache liegt in der That so, dass alle drei Berichte mit einander stehen oder fallen müssen. Die Vorsicht, die der gelehrte Fälscher zu seiner Deckung anwandte, indem er die harmlose Abhandlung Q. O. P. L. interpolirte, hat denselben lange genug vor einer Entdeckung bewahrt, ohne ihn jedoch gegen die scharfen Augen des Strassburger Gelehrten schützen zu können.

Capitel III.

Abfassungszeit der Fälschungen, ihre Stellung in der Litteraturgeschichte und ihr Werth für die Geschichte der christlichen Askese.

Die Vita Centemplativa ist nach der eingehenden Untersuchung Lucius' frühestens am Ende des III. Jahrhunderts verfasst. Es liegt also auf der Hand, dass auch die Abfassung unserer Essäerbeschreibungen nicht vor dieser Zeit anzusetzen ist.

In diesem Sinne habe ich bereits in den Jahrb. f. prot. Theol. die Frage nach der Abfassungszeit der Fälschungen zu beantworten gesucht. Doch da man gerade gegen diesen Theil meiner ersten Arbeit verschiedene Bedenken erhoben hat, will ich die Datirung dieser Stücke noch einmal erörtern. Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 1888 S. 71) nennt meine Auslegung des dreizehnten Paragraphen von Q. O. P. L. eine

„kühne". Ich weiss nicht, ob Hilgenfeld's Ausgrabung von Essa (Ketzergeschichte S. 100), das aller Wahrscheinlichkeit nach in dem von Hitzig entdeckten „Königreich Massa" liegt [1]), ob seine Berufung auf die „chaldäischen, persischen, seleukidischen Könige" [2]) (Z. f. w. Th. S. 70) sehr vorsichtig ist. Ich weiss nur, dass ich den redlichen Versuch gemacht habe, diesen Abschnitt mit der beglaubigten Geschichte in der Hand zu verstehen, nicht aber auf Grund dieses dunklen und räthselhaften Abschnitts Geschichte zu machen. Dort, bei Laktanz und Eusebius, habe ich die zwei Klassen von Fürsten wirklich wiederfinden können, die hier von dem Interpolator deutlich genug unterschieden und beschrieben worden.

Kühner noch als ich hat dann neuerdings Wendland (J. f. p. Th. 1888 S. 101) die Verfolgungen der Essäer radical beseitigen wollen. Nach ihm ist die viel besprochene Frage, wer denn die Verfolger des friedlichen Ordens eigentlich waren, ein Streiten um des Kaisers Bart gewesen, insofern er „niemals aus dieser Stelle etwas von gegen die Essäer gerichteten Verfolgungen habe herauslesen können". Obgleich ein Freund jeder unbefangenen Exegese [3]), muss ich doch diesem kühnen Versuch Wendlands

---

1) Der Unterschied ist nur der, dass Hitzig mit seiner Entdeckung wenigstens noch Gläubige fand (z. B. Bertheau in seinem Commentar zu den Sprüchen Salomo's S. XVIII f.), Hilgenfeld dagegen scheint nicht einmal welche gefunden zu haben: Schürer l. c. S. 483 Anm. 87.

2) Hilgenfeld combinirt nämlich die Essener mit den Rechabiten (Ketzergesch. S. 112), darin einer bekannten Mönchsphantasie folgend, die noch heute von den katholischen Gelehrten vertheidigt wird, cf. Harnischmacher, Essenorum apud Iudaeos societatis origines exponuntur et historia. (Im Gymnasial-Programm von Bonn 1886.)

3) Seine Unbefangenheit verräth Wendland schon dadurch, dass er mir gleichsam eine Erfindung der Essäer-Verfolgung aufbürdet; man vergl. über dieselbe Lucius Essenismus S. 36 f.; Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 110 etc. Auch der neueste Darsteller des Essenismus, Friedländer, hat diesen Abschnitt ganz richtig als die Beschreibung einer Essäer-Verfolgung verstanden. Im Uebrigen ist diese Abhandlung wenig zu gebrauchen (erschienen in der Revue des Études Juives Tome XIV Nr. 28 1887). Nach dem Verfasser sind die palästinensischen Essener „des Juifs parlant grec, élevés à l'école de la sagesse alexandrine" (p. 185). Nachdem F. auseinandergesetzt hat, dass und warum die Essener im Talmud nicht

gegenüber bemerken, dass mir seine Auffassung von *τοὺς ὑπηκόους* [E. 400, 28], wiewohl sprachlich zulässig, sachlich ganz verfehlt scheint. Aus den Worten: „Alle erwiesen sich schwächer als die Kalokagathie dieser Männer, d. h. der Essäer“ [E. 401, 7], geht nämlich hervor, dass hier thatsächlich von einem Conflicte der Essäer mit jenen Fürsten die Rede ist. Ergiebt sich dies schon aus einer richtigen Interpretation des Comparativs *ἀσθενέστεροι*, so kommt noch hinzu, dass in diesem ganzen Abschnitte nur von den Essäern die Rede ist, die allein einen Beweis [*σημεῖον* E. 400, 24] ihrer *ἀδούλωτος ἐλευθερία* [E. 400, 23] zu liefern haben.

Es ist also in diesem Paragraphen von Verfolgungen die Rede, deren Motiv völlig unklar gelassen ist; ganz natürlich; wir wissen ja, dass *τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν* [ad Diognetum c. 5 ed. Otto [3] p. 176], oder um mit dem Fälscher zu reden *οὐδεὶς .... ἴσχυσε τὸν λεχθέντα τῶν Ἐσσαίων ἢ Ὁσίων ὅμιλον αἰτιάσασθαι*[1]) [E. 401, 5 f.]. Diese Verfolgung ging aus von den *πολλῶν κατὰ καιροὺς ἐπαναστάντων τῇ χώρᾳ*[2]) *δυναστῶν* [E. 400, 24].

---

erwähnt werden, erklärt er es für sehr wahrscheinlich, dass die Essener, wie die Pharisäer Häretiker (sic!), unter dem Namen חצונים im Talmud verurtheilt werden. Denn warum soll Chisonim nicht einmal passiven Sinn (*εἰργόμενοι*) haben? (p. 216). F. befindet sich nämlich in der glücklichen Lage, dass für seine Phantasie die Bildungsgesetze der Sprache (Ewald, Lehrbuch VIII A § 163 c. S. 423; Nöldeke, Syrische Grammatik § 128 f.) nicht existiren.

1) Cf. Athenagoras Supplic. c. 2 ed. Otto p. 10 *οὐδεὶς ἀδικῶν Χριστιανὸς ἐλήλεγκται* etc.

2) Meine Annahme, dass *τῇ χώρᾳ* hier = *τῇ οἰκουμένῃ* zu nehmen sei, glaube ich genügend gerechtfertigt zu haben. Doch mag man auch immer vorziehen, bei der gebräuchlichen Bedeutung („Land“ oder „Provinz“) stehen zu bleiben; damit fällt meine Deutung noch nicht ins Wasser, denn die römischen Kaiser waren ja auch Herren von Palästina und Syrien. Schliesslich könnte man ja auch unter dieser Bezeichnung die römischen Provinzialbeamten verstehen; auch auf sie passt die vom Interpolator gegebene Beschreibung. So hält Tertullian dem Scapula drohend entgegen: nulla civitas impune latura sit sanguinis nostri effusionem (l. c. p. 543). Possumus aeque et exitus quorundam praesidum tibi proponere, qui in fine vitae suae recordati sunt deliquisse, quod vexassent Christianos l. c. p. 544.

Dieselben werden nun deutlich in zwei Klassen getheilt [*οἱ μὲν* E. 400, 26; *οἱ δὲ* E. 400, 30]. Die ersten sind aber in Folge göttlichen Strafgerichts, weil sie die Essäer verfolgten, schon untergegangen[1]). Mithin können mit *πάντες* [E. 401, 7], die sich vor der Kalokagathie der Essäer beugten, nicht bloss die vorausgesetzten Fürsten oder Gewalthaber kurz zusammengefasst werden — da bereits Untergegangene unmöglich in Betreff der Essäer anderer Ansicht werden konnten —, sondern *πάντες* muss hier „kurz alle", d. h. alle Welt, heissen. Alle Welt nahm also an dem Umschwung in der Behandlung der Essäer Theil und „schloss sich ihnen an"[2]) *ᾄδοντες αὐτῶν τὰ συσσίτια καὶ τὴν παντὸς λόγου κρείττονα κοινωνίαν, ἣ βίου τελείου καὶ σφόδρα εὐδαίμονός ἐστι σαφέστατον δεῖγμα* [M. 459, 39; E. 401, 9].

Da jedoch diese lobpreisende Anerkennung der essäischen Syssitien dem Zusammenhang nach auch von den noch am Leben befindlichen Fürsten ausging, die einst (oder kurz zuvor?) die Essäer verfolgt hatten, so waren dieselben thatsächlich in derselben Lage, wie die römischen Gewalthaber, von denen Eusebius sagt: *οἱ καθ' ἡμᾶς ἄρχοντες, αὐτοὶ δὴ ἐκεῖνοι, δι' ὧν πάλαι τὰ τῶν καθ' ἡμᾶς ἐνηργεῖτο πολέμων, παροδοξότατα μεταθέμενοι τὴν γνώμην παλινῳδίαν ᾖδον* [H. E. VIII, 16, 1 ed. Heinichen [2] p. 401].

Somit scheint mir „die schöne Illusion von einer dunklen Anspielung auf eine Welteroberung" (Wendland a. a. O. S. 103) doch nicht so ganz unbegründet zu sein, selbst wenn man allein bei dieser Essäerbeschreibung stehen bleiben will. Nimmt man nun vollends die Essäerbeschreibung der Apologie zur Hand, wozu wir ja völlig berechtigt sind, da dieselbe, wie gezeigt, aus derselben Feder stammt, so finden wir auch hier wiederum eine Anspielung auf dasselbe

1) *ἄχρι τοῦ τὰς αὐτὰς ὑπομεῖναι συμφορὰς . . . οὐκ ἐπαύσαντο* E. 400, 29.

2) *προσφέρεσθαί τινι* im Sinne von „sich Jemandem nähern, sich J. anschliessen" wird von Stephanus aus Herodot belegt (sub v. *προσφέρω* p. 2028); dies gegen Wendland, dessen Uebersetzung ich für sprachlich und sachlich unmöglich halte (cf. Jahrb. f. prot. Theol. 1888 S. 315).

Ereigniss: die Anerkennung, die das Christenthum am Ende des III. oder im Anfang des IV. Jahrhunderts fand. Dort heisst es nämlich: Das Leben dieser Männer ist so bewundernswerth, *ὥστ' οὐκ ἰδιῶται μόνον, ἀλλὰ καὶ μεγάλοι βασιλεῖς ἀγάμενοι τοὺς ἄνδρας τεθήπασι καὶ τὸ σεμνὸν αὐτῶν ἀποδοχαῖς καὶ τιμαῖς ἔτι μᾶλλον σεμνοποιοῦσι* [E. 398, 7 f.]. Diese Stelle enthält zugleich den Grund, weshalb wir bei *δυναστῶν* oder *δυνατῶν* [E. 400, 25] lieber an die römischen Kaiser, als an die römischen Provinzialbeamten denken; sachlich ist Beides zulässig.

Der freudige Siegeston, der in diesen Zeilen herrscht, und den wir bei einem Laktanz, einem Eusebius wiederfinden, bricht endlich auch in den Schlussworten der V. C. durch: sie, die Therapeuten, sind Bürger des Himmels und der ganzen Welt, vom Vater des Alls geliebt *ὑπ' ἀρετῆς, ἥτις φιλίαν αὐτοῖς προεξένησεν οἰκειότατον γέρας καλοκἀγαθίας, προσθεῖσα πάσης ἄμεινον εὐτυχίας, ἐπ' αὐτὴν ἀκρότητα φθόνον εὐδαιμονίας* [V. C. 486 R. p. 323, 4 f.].

In Hinsicht auf diese unverkennbare Siegesfreudigkeit der drei Berichte hielt ich mich früher für berechtigt, ihre Abfassung nach 313, dem Untergang der christfeindlichen Kaiser Maxentius und Maximius, zu verlegen. Indessen scheint mir nach reiflicher Ueberlegung das Herabrücken der Fälschungen in das IV. Jahrhundert nicht eben nothwendig zu sein.

Die Christen der ersten zwei Jahrhunderte waren mit relativ Wenigem schon zufrieden; dies zeigen die gefälschten Documente, die sich bei Justin und Tertullian finden, und der nach Aubé interpolirte Briefwechsel Trajans mit Plinius. Später begnügten sie sich jedoch nicht mehr damit, der Obrigkeit ein bloss passives Wohlwollen anzudichten. Ein Kaiser, der die Christen nicht gerade verfolgt hatte, wurde im III. Jahrhundert irgend einem vagen *λόγος* oder *λέγεται* zu Folge zum Christen gemacht [Eusebius H. E. VI, 34]. Dies geschah sicher nicht bloss aus Dankbarkeit; gegebenen Falls mochte man sich auf eine derartige Sage wie auf einen Rechtstitel berufen. Die Natur und Provenienz ihrer Rechtstitel war der katholischen Kirche stets

gleichgültig. Noch heute beruft sich der römische Bischof auf die bekannte diplomatische Entscheidung Aurelians gegen den Freund der Zenobia, obgleich Aurelian selbst kurz darnach vom Teufel geholt wurde. Im III. Jahrhundert scheuten sich sogar Zeitgenossen nicht, die nicht christenfeindlichen Kaiser noch bei ihren Lebzeiten zu den Ihrigen zu zählen. So nennt Dionysius den Gallienus ὁ ὁσιώτερος καὶ φιλοθεώτερος [Euseb. H. E. VII, 23, 4]. Zu welcher realen Macht nun die Kirche unter theilweiser Unterstützung der römischen Staatsmacht [z. B. Euseb. H. E. VII, 32, 3] in den letzten Decennien des III. Jahrhunderts gelangt war, lehrt am besten die Geschichte des grossen Kirchenfürsten Paulus von Samosata. Aber auch Eusebius gesteht es offen, es sei ihm unmöglich, die Macht und die Ehre, die die Kirche vor der Diocletianischen Verfolgung bei allen Menschen, Griechen und Barbaren, genoss, zu beschreiben. Macht und Ehre hing jedoch lediglich von dem Verhalten der Kaiser ab, darum bringt der Bischof von Caesarea auch als τεκμήρια τῶν κρατούντων αἱ περὶ ἡμετέρους δεξιώσεις [Euseb. H. E. VIII, 1, 2].

Verhält es sich demnach so, dass die Kirche schon in den letzten Decennien des III. Jahrhunderts glauben konnte, einen endgültigen Sieg über das Heidenthum davongetragen zu haben, dann lässt sich die Abfassung unserer Fälschungen auch schon am Ausgang des III. Jahrhunderts begreifen. In diese Zeit hat bekanntlich bereits Lucius, von anderen Erwägungen geleitet, die Abfassung der Vita Contemplativa verlegt.

Uebereinstimmend mit dieser Datirung spricht der Fälscher von ἡ Παλαιστίνη καὶ Συρία [Mangey 457, 2]. Dies verräth nämlich, dass er nach Severus schrieb, unter dem die alte Provinz Syrien getheilt wurde. Er setzt den Artikel nur einmal (gegen Wendland), weil beide Länder trotz ihrer äusserlichen Trennung fortfuhren, in der Vorstellung einen einheitlichen Ländercomplex zu bilden (sog. „Gesammtvorstellung“ [1]). Eben dass der Fälscher für

1) Cf. Act. XV, 33: κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν. Josephus Antiqq. IX, 14, 2: τὴν Συρίαν καὶ Φοινίκην etc.

den alten geographischen Begriff „Syrien" zwei Namen, und noch dazu mit Voranstellung von Palästina, kennt und anwendet, ist ja gerade das Unphilonische. Nun wendet zwar Hilgenfeld ein, diese Lesart stände nicht fest. Allein nach Mangey ist gerade das *καί* für den Philonischen Text handschriftlich überliefert. Erst das Citat bei Eusebius scheint hier Verwirrung angerichtet zu haben; allein auch aus diesem erhellt [cf. Heinichen p. 398 Anm. 2], dass hier dem Lande Palästina ursprünglich eine Stellung eingeräumt war, die mit der Voraussetzung einer Philonischen Abfassung nicht zu vereinigen ist[1]). Denn Philo bezeichnet in der Regel Palästina unter dem Namen „Syrien". So herrschen die Herodianer nach ihm über *Συρίας μεγάλην ἀποτομήν* [II, 532 § 6 R. p. 46]. Ja, selbst wenn wir Hilgenfeld oder Harnischmacher (l. c. p. 13) zugeben, dass unsere Essäer allein in der Gegend des todten Meeres wohnten — obgleich davon kein Wort im Texte steht! — auch dann hätten sie nach Philo nur einen Theil Syriens bewohnt. Denn von Sodom und Gomorrha sagt er: *καὶ μέχρι τοῦ νῦν μνημεῖα τοῦ συμβεβηκότος ἀλέκτου πάθους δείκνυται κατὰ Συρίαν ἐρείπια καὶ τέφρα* [II, 143 § 10 R. p. 196]. Daneben spricht Philo natürlich auch von *Παλαιστίνῃ Συρία* [z. B. II, 434 § 6 R. p. 266], vgl. Schürer a. a. O. S. 470 Anm. 13.

Schliesslich weist Hilgenfeld noch auf den Sprachgebrauch „Syrien und Phönicien" hin; wie der unsern Fall „Palästina und Syrien" erläutern soll, ist mir nicht recht ersichtlich. Phönicien nahm in Folge seiner ehemaligen Bedeutung eine so eigenthümliche Stellung ein, dass es häufig von Syrien getrennt wird, z. B. Josephus Antiqq. VII, 4, 1 ed. Dindorf p. 243, 8: *Συρίαν τε ἅπασαν καὶ Φοινίκην*, dagegen correcter p. 246, 9: *Συρίας ἔξω Φοινίκης*. Daher drückt sich auch Philo, obgleich er ganz richtig von den Provinzen Asien und Syrien [II, 582 R. p. 126] spricht

[1]) Gaisford und Dindorf schreiben nämlich: *ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Συρία*. Leider findet sich in der fleissigen Arbeit von Heikel, De Praeparationis Ev. Eusebii Edendae Ratione, Helsingfors 1888, keine Angabe über unsere Stelle.

und die phönicischen Städte als „syrische“ bezeichnet [ibid.], bisweilen so aus, als ob Phönicien nicht zu Syrien gehörte [z. B. II, 578—79 R. p. 120][1]).

Man könnte nun vielleicht geneigt sein, die litterarische Bezeugung der Essäerbeschreibungen gegen unsere Datirung geltend zu machen. Allein die Berichte über die Essäer, welche sich bei Plinius und Dio finden, sind von den unsrigen völlig unabhängig (Lucius, Essenismus S. 30 ff.). Ebenso ist die Behauptung, Josephus habe bereits unsere Berichte verwerthet, eine blosse Vermuthung Schürers und anderer Gelehrten. Das Gegentheil scheint viel eher der Fall zu sein[2]). Endlich bezeugt Porphyrius in seinem gegen das Ende des III. Jahrhunderts geschriebenen Werke De Abstinentia nur das Vorhandensein von Essäerbeschreibungen bei Josephus. Dies ist allerdings bloss ein argumentum ex silentio, das aber m. E. hier sehr schwer ins Gewicht fällt, weil aus der umständlichen Citationsweise des Porphyrius [l. c. IV, 11 ed. de Rhoer p. 332] klar hervorgeht, dass dieser hochgebildete Litterat mit sichtlichem Interesse die Essäerfrage studirt hatte und daher all' die Stellen und Bücher sorgsam anführt, in denen er etwas über die Essäer gelesen hatte. Somit ist der erste Zeuge für das Vorhandensein unserer Essäerbeschreibungen und der Vita Contempla-

---

1) Wir verweisen noch auf die höchst charakteristische Stelle der „Wir-Quelle“ Act. XXI, 2 f.: *καὶ εὑρόντες πλοῖον διαπερῶν εἰς Φοινίκην . . . ἐπλέομεν εἰς Συρίαν.* Noch im dritten Jahrhundert (die richtige Datirung bei Harnack, Dogmengeschichte I, 236 ff.) heisst es in den Clementinen, Homilie XII, 1: *Ἐκβάντες οὖν τὴν Τρίπολιν τῆς Φοινίκης, ὡς ἐπὶ Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας ἐλθεῖν.* Ging man also von Tripolis weg, so schlug man *τὴν ἐπὶ Συρίαν ὁδὸν* ein ib. VIII, 3.

2) Es heisst bei Mangey p. 458, 43, bei Eusebius p. 400, 9: *Πρὸς γὰρ τῷ κατὰ θιάσους συνοικεῖν, ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἀφικνουμένοις τῶν ὁμοζήλων.* Diese mindestens unklare Aussage fällt schon durch den absoluten Gebrauch von *ἀναπετάννυμι* auf, den Philo natürlich nicht kennt [II, 282 § 6 R. p. 26; II, 530 § 11 R. p. 55; II, 571 § 26 R. p. 110]; sie erhält aber erst durch Josephus B. J. II, 8, 4 ed. Dindorf p. 96, 35 ihr richtiges Licht: *καὶ τοῖς ἑτέρωθεν ἥκουσιν αἱρετισταῖς ἀναπέπταται τὰ παρ' αὐτοῖς ὁμοίως ὥσπερ ἴδια.* Dass auch der Bericht, der sich bei Josephus findet, eine unbekannte Grösse sei, habe ich in den Jahrb. f. prot. Theol. 1888 zu zeigen versucht.

tiva der Bischof von Caesarea. Für uns wahrlich ein neuer Wink, dass alle drei Fälschungen eng zusammengehören und wahrscheinlich auch gleichzeitig in die Welt gesetzt wurden!

Dass nun Eusebius selbst an der Fälschung betheiligt war, lässt sich nicht beweisen; daher gebe ich gern zu, dass die Vermuthungen, die ich in dieser Richtung aufgestellt habe, „jedes Grundes“ (Harnack) entbehren. Trotzdem, ich wiederhole es, ist gerade seine Autorität entscheidend gewesen für die Auf- und Annahme der V. C. als einer echten Schrift Philo's, ja vielleicht auch für die beifällige Anerkennung der Essäer als Vorläufer der christlichen Asketen und Mönche.

Die Bedenken schliesslich, welche Weingarten (bei Herzog-Plitt, Artikel „Mönchthum“ X, 758 ff.) gegen den christlichen Charakter der V. C. erhoben hat, werden durch die Essäerbeschreibungen zum Theil beseitigt[1]). Dieselben versetzen uns ja in die Zeit der Verfolgungen! Uebrigens kann ein Jude die drei Berichte schon deshalb nicht verfasst haben, weil in ihnen jede intimere Bekanntschaft mit dem Judenthum vermisst wird. Zudem ist es undenkbar, dass ein Jude noch nach dem Falle Jerusalem's den Muth und die Lust zu einer solchen von seiner Seite absolut zwecklosen Fälschung gefunden hätte. Bei einem heidnischen Verfasser wäre dagegen die, wenn auch nur lose Anknüpfung an das Judenthum, jener sordida superstitio, einfach unverständlich.

Vielmehr stammen diese Fälschungen höchstwahrscheinlich aus den Kreisen der litterarisch und philosophisch so hoch gebildeten Origenisten, unter denen das Studium des Josephus und des Philo eifrig getrieben wurde [Euseb. H. E. VII, 32, 16], und unter denen die „Seelenheilkunde“ [ψυχῶν θεραπευτικὴ ἐπιστήμη ib. § 23] zu Hause war. Doch hat der Fälscher nicht bloss Philo geplündert! Die Beschreibung der griechischen Symposien in der V. C. kann möglicherweise einer stoischen Quelle (Musonius) direct ent-

1) Ganz abgesehen von dem Urtheil des Eusebius, der doch sicher besser als wir heute zu beurtheilen in der Lage war, was damals „christlich“ war oder nicht.

lehnt sein, sie kann aber ebensogut aus dem Pädagogos des Clemens herrühren [1]). Gerade der Pädagogos ist das beste litterarische Analogon, das wir für unsere Fälschungen anführen können. Er zeigt uns einerseits, dass man sich in Alexandrien auf die Aneignung fremden Gutes schon längst verstand; andererseits, wie leicht es gewesen sein muss, Philo zu christianisiren, wenn selbst die Schrift eines Heiden im christlichen Geiste umgearbeitet werden konnte. Natürlich lag dem Alexandriner wenig daran, einen Musonius zum Christen zu machen, daher hat er ihn nur stillschweigend ausgeschrieben. Anders stand es bei Philo; diesen berühmten Vertreter und Vater der alexandrinischen Exegese nachträglich noch zu taufen, war schon der Mühe werth, besonders in den Augen der Anhänger des vielgeschmähten Origines. Dies Ziel war aber nur vermöge eines Betruges zu erreichen. Thatsächlich ist dies nun dem Fälscher durch Erdichtung der V. C. gelungen. Eusebius erklärte Philo nunmehr auf Grund eines Gerüchtes für einen Schüler des Petrus [H. E. II, 17, 1]; an der Echtheit dieser „Tradition" haben die unkritischen Epigonen nicht gezweifelt.

Indessen verfolgte der Fälscher noch ein anderes Ziel: Vertheidigung der selbst von Christen angegriffenen Askese. Auch dies ist ihm durch die Erdichtung der Therapeuten und Essäer sehr gut gelungen. Die Essäer waren für ihn das absolut nöthige Mittelglied, um die Therapeuten auf das engste mit Philo zu verbinden.

Wie hier Philo zum Schüler des Petrus gemacht ist, so wurde ja auch Seneca als ein Schüler des Paulus hingestellt. Beide Versuche entsprangen demselben Verlangen; nur die verschiedene Geschicklichkeit ihrer Urheber lässt uns die eine Fälschung als ein plumpes, fast harmloses Spiel, die

1) Cf. V. C. 478 § 6 R. p. 313, 35: *Τρίκλινά τε καὶ περίκλινα χελώνης ἢ ἐλέφαντος κατεσκευασμένα, καὶ τιμαλφεστέρας ὕλης, ὧν τὰ πλῆστα λιθοκόλλητα* [bei „Philo" nach Siegfried nur hier!], *στρωμναὶ ἁλουργεῖς ἐνυφασμένου χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ ἀνθοβαφεῖς ἕτεραι παντοίων χρωμάτων κτλ.* Clemens II, 35: *ἐκπωμάτων τοίνυν ἀργύρου καὶ χρυσοῦ πεποιημένων λιθοκολλήτων τε ἄλλων . . . . κλῖναί τε ἀργυρόποδες καὶ ἐλεφαντοκόλλητοι . . . . στρωμναί τε ἁλουργεῖς καὶ ἄλλων χρωμάτων δυσποριστων.* cf. Wendland, Quaestiones Musoniae p. 29. 39 etc.

andere dagegen als einen fein durchdachten Betrug erscheinen. Vom ethischen Standpunkte aus sind sie beide gleich zu beurtheilen.

Eine so gewaltige Bewegung, wie das christliche Mönchthum war, hat nicht Einen intellectuellen Urheber; sociale Ursachen sind dabei im Spiele gewesen. Nun bestanden aber längst vor Origines (gegen Keim) die socialen Vorbedingungen für die Entstehung des Mönchthums, nämlich Verfall und Auflösung der antiken Welt. Daher hatten heidnische Philosophen, namentlich die Vertreter der stoisch-cynischen Schule, bereits ein Ideal popularisirt, das bis auf die Flucht vor dem Waschwasser mit dem Ideal der späteren Mönche übereinstimmte. Dieses Ideal nun wurde von Origenes[1]) gewissermassen christianisirt; trotzdem hat es anfänglich einen antikirchlichen, bisweilen sogar seinen ursprünglich antichristlichen Beigeschmack bewahrt. Spätere Vertheidiger des Mönchthums berufen sich ohne Bedenken auf jene heidnischen Vorläufer ihres Asketismus (z. B. Hieronymus Adv. Jovian); denn aus der Bibel war ihre Möncherei schlechterdings nicht zu erweisen. Aber auch die Gegner wussten genau, woher diese „Philosophie" stammte (Porphyrius gegen Origenes Euseb. H. E. VI, 19, 6). Es war daher eine ganz logische, wenngleich nach der Vergangenheit gerichtete, Consequenz dieses Aneignungsprocesses, wenn christliche Mönche nachträglich die beliebtesten Philosophen, bei denen diese asketischen Aspirationen schon ganz unverkennbar durchbrechen, zu Christen zu stempeln suchten. Dies war im Morgenlande Philo, im Abendlande Seneca.

Nun gehörte es gleichsam zum Glaubensbekenntniss der vorchristlichen Vertheidiger jenes mehr oder weniger asketisch gefärbten Ideals, dass man vollendete Vertreter desselben ausserhalb der gräco-italischen Sphäre, bei den Barbaren: Germanen, Skythen, Ägyptern und Brahmanen, finden wollte oder sogar vorgab bereits gefunden zu haben. Man

---

1) Ueber die asketischen Ansichten des Origenes cf. Bornemann: In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio habenda sit Origenis. Göttingen 1885.

denke nur an Chäremon, Tacitus, Dio, Plutarch, Philostratus und Porphyrius! Unser Fälscher mag vielleicht von seinen heidnischen Vorläufern in manchen Punkten abhängig sein, doch lässt sich bei ihm eine directe Bekanntschaft mit ihren Werken nicht sicher nachweisen[1]). Dagegen wird man zugeben dürfen, dass die ganze Art und Weise, wie der Fälscher uns die Therapeuten und Essäer schildert, in mehr als einem Punkte an die Schilderungen der Philosophen-Vereine, die wir bei einigen der oben genannten Schriftsteller finden, erinnert. Allein vergleichen wir unsere Fälschungen mit jenen Schilderungen, so können wir unmöglich die Verschiedenheit, ja den relativen Fortschritt, welchen jene vor diesen voraushaben, verkennen.

So identificirt sich der Fälscher mit den Therapeuten, den „Unsrigen“; er beansprucht mithin, zu ihnen zu gehören. Dadurch giebt er jedoch zu verstehen, dass das Ideal, das jene Heiden ausserhalb der civilisirten Welt suchten, für die Welt, in der er lebte, bereits realisirt war. Dementsprechend denkt er sich auch die therapeutische Genossenschaft über die ganze Welt verbreitet; denn alle Menschen, Privatleute und grosse Könige, haben der „praktischen“ Voraussetzung seines „theoretischen“ Vereins, dem Essäerthum, ihren Beifall geschenkt. Endlich, und das halte ich für die Hauptsache, giebt er beiden Vereinen, namentlich der essäischen Genossenschaft, eine aus dem Leben gegriffene und lebensfähige Organisation, während

1) Schon Jablonski hat behauptet, dass die V. C. dem Berichte des Chäremon über die ägyptischen Priester [Porphyrius l. c. IV, 6] nachgebildet sei. Ganz unmöglich ist die Sache nicht. Gerade Chäremon scheint in christlichen Kreisen viel gelesen zu sein; er wird von Porphyrius als ein Vorbild des Origenes genannt; Eusebius (P. E.) und Hieronymus (Adv. Jovin II, 13) kennen ihn. Doch auch die Schilderungen der Brahmanen und Gymnosophisten bei Philostratus erinnern in mancher Beziehung an die der Therapeuten. Anaxagoras hat nach Philostratus „mehr für die Schafe als für die Menschen philosophirt“ (V. Apollonii I, 13, 2); ein ähnliches Urtheil fällt auch der Fälscher über Anaxagoras (V. C. 473 § 6). Welche ausgebreitete litterarische Kenntniss den Origenisten zu Gebote stand, dafür ist die Praeparatio Evangelica des Eusebius der beste Beweis.

gerade in diesem Punkte jene heidnischen Vorbilder über ganz nebelhafte Ansätze nicht hinausgekommen sind. Die Organisation nun, deren Umrisse uns der Fälscher ziemlich genau angiebt, ist die der heidnischen Religionsgenossenschaften, welche bekanntlich von der christlichen Kirche sowohl, als auch von den christlichen Mönchen angenommen wurde. Aber gerade dadurch, dass der Fälscher seinen angeblichen Philosophen-Verbindungen diese von den griechischen Philosophen und auch von Philo verachteten Genossenschaftsformen beigelegt hat, verräth er m. E. auf das schlagendste, dass er ein Christ war.

Die Frage endlich, inwieweit diese Fälschungen für die Geschichte der christlichen Askese zu verwerthen sind, halten wir für ungemein schwierig zu beantworten. Hier ist es besonders die litterarische Abhängigkeit des Fälschers von seinen Vorlagen, namentlich von Philo, die uns zu der grössten Behutsamkeit nöthigt. Zudem kommt noch, dass wir über die ersten Anfänge des Mönchthums, wie über alle Anfänge, so gut wie gar nichts wissen, und dass man niemals den romanhaften Charakter der V. C. aus dem Auge verlieren darf.

Die Demarkationslinie zwischen dem, was der Fälscher aus Philo gestohlen und was er selbst zugefügt hat, ist der Natur der Sache nach bisweilen äusserst schwierig zu ziehen. Gleichwohl ist sie zu finden.

Philo kennt z. B. Judenfeinde und Judenverfolgungen. Als Judenfeinde treten bei ihm vorzüglich die Edomiter, Araber, Alexandriner, die Bewohner von Askalon, Pharao, Flaccus, Pilatus etc. auf. Die Judenverfolgungen unter Caius sind sattsam bekannt; er hat sie, wie er selbst zugiebt, mit „tragischem Pomp“ [1]) beschrieben. Trotzdem ist das Register seiner Ausdrücke, mit denen er der Judenfeinde gedenkt, ein ziemlich beschränktes. Denn mehr als Gottlosigkeit und Wahnsinn konnte eben den Feinden nicht gut vorgeworfen werden. Dieses Register

1) *Τραγικῶν ὀνομάτων δεῖ τοῖς τὰς τραγικὰς συμφορὰς ὑπομένουσιν* II, 581 R. p. 123, 3.

hatte er schon Vita M. I, 7—8 [M. II, 86—87] völlig erschöpft; was Wunder, wenn er dasselbe mit nur leichter Veränderung in der Construction auch gegen die zeitgenössischen Feinde der Juden verwerthet [z. B. II, 527 R. p. 51; 564 R. p. 102]. Das einzig Neue, was er gegen die letzteren vorbringt, charakterisirt zugleich auf das beste den politischen Standpunkt Philo's. Er sucht nämlich in ziemlich plumper Weise die Loyalität der Judenfeinde zu verdächtigen; deshalb behauptet er im Gegensatz zu der uns bekannten Geschichte[1]), dass die Alexandriner, Askaloniten, Flaccus, Pilatus etc. mit dem Aufstellen der kaiserlichen Statuen und Insignien gar nicht die Absicht gehabt hätten, den Kaiser wirklich zu ehren, sondern nur die Juden zu ärgern.

Unser Fälscher hat sich nun die beleidigenden Ausdrücke, welche Philo gegen die F e i n d e d e r J u d e n und nur gegen die gebraucht, angeeignet und hat sie gegen die F e i n d e d e r E s s ä e r verwerthet[2]). Es ist kaum nöthig, darauf hinzuweisen, wie leicht dies auszuführen war; mutatis mutandis befanden sich ja die Christen in ganz derselben Lage, wie ehemals die Juden!

Jedoch hat er sich nicht damit begnügt, die Philonischen Wörter, die er hauptsächlich der Vita Moysis entlehnte, etwas verkehrt anzuwenden; er hat auch Eigenes hinzugefügt. So sagt er, jene den Essäern feindlichen Fürsten

---

1) Alle Zeugnisse des Alterthums sprechen dafür, dass der Kaiser-Cultus dem Geschmacke der Zeitgenossen völlig entsprach und von ihnen ganz ehrlich ausgeübt wurde: Boissier l. c. I, 117 f.; Réville, La religion à Rome sous les Sévères p. 30 ff.

2) Die betreffenden Ausdrücke, die ich schon in den Jahrb. f. prot. Theol. 1887 S. 339 Anm. 1 zusammengestellt habe, sind: *τὸ ἀτίθασσον ἀγριότητα θηρίων ἐκνικῆσαι σπουδάσαντες, κυνῶν ἰοβόλων τρόπον προσσαίνοντες, ὠμόθυμοι, ἀσεβεῖς, μισάνθρωποι, δωλεροί, ὕπουλοι, παρακεκινημένοι* und *λελυττηκότες*. Einige dieser Ausdrücke hat er auch in der V. C. gegen die Griechen im Allgemeinen angebracht, V. C. 477 R. p. 312. Man vergl. dazu Tertullian, Apolog. c. 5 ed. Oehler p. 131: Tales semper nobis insecutores, iniusti, impii, turpes . . . . p. 132: Quales ergo leges istae quas adversus nos soli exercent impii, iniusti turpes, truces, vani, dementes?

hätten in den Städten als Denkmale ihrer Gottlosigkeit und ihres Menschenhasses das unvergessliche Geschick der Märtyrer zurückgelassen[1]).

Hier ist es nun vorzüglich ein Wort, das Philo unmöglich geschrieben haben kann. Ich meine *μισανθρωπία*. Nicht etwa deshalb, weil er das Wort nicht kannte[2]), sondern deshalb, weil er dasselbe nicht einmal gegen die Judenfeinde, die ihm doch sicher verhasst genug waren, anzuwenden gewagt hat; er wusste eben zu genau, dass die Judenfeinde nicht „Menschenfeinde" oder gar Feinde des menschlichen Geschlechts waren. Auch fehlte es dem jüdischen Philosophen an dem nöthigen Fanatismus, ein derartiges Wort den Gegnern entgegenzuschleudern[3]). Dieses Wort verräth vielmehr den Christen, der ausserhalb der „menschlichen" Gesetze des römischen Staates stand; es verräth den christlichen Verfasser der V. C., welcher den ihm

---

1) *Κατὰ πόλεις μνημεῖα τῆς ἑαυτῶν ἀσεβείας καὶ μισανθρωπείας ἀπέλιπον τὰς πεπονθότων ἀλήστους συμφοράς* E. 401, 3 f. Wie man die *συμφοράς* der „lebendig" [dies wird in den Beschreibungen der Christenverfolgungen besonders hervorgehoben, z. B. Euseb. H. E. V, 1, 45, Mart. Polycarpi c. XII etc.] in Stücke gehauenen Essäer als *μνημεῖα* zurücklassen kann, ist mir unverständlich. Philo drückt sich, wo er diese Redensart gebraucht, klarer aus, cf. II, 44. 82. 139.

2) In Ruben's Klage [Genesis XXXVII, 29—30] gebraucht Philo *μισανθρωπία* II, 44 § 4 R. p. 64; *μισάνθρωπος* findet sich z. B. I, 412 § 12 R. p. 259.

3) Bei Philo fehlt ferner, wie in dem Buche Esther, die Betonung des religiösen Elements, obgleich auch bei ihm die göttliche *δίκη* die Judenfeinde schliesslich vernichtet. Das religiöse Element findet sich erst im II. Makkabäerbuch (nach 70!), daher wurde dasselbe von den Christen eifrig gelesen, z. B. Origenes C. C. VIII, 46 ed. Lommatzsch p. 176; Exh. ad Martyrium c. 22—27 p. 261—268, während das Buch Esther noch lange von der Kirche verworfen wurde: Diestel, Geschichte d. A. T. S. 22 f. Uebrigens sprechen auch die Christen von der *δίκη* (gegen Wendland), z. B. Euseb. H. E. VII, 30, 21; De mart. Pal. VII, 7 etc. Für die gut griechische Wendung des Fälschers *ὑπὸ τῆς τὰ ἀνθρώπεια ἐφορώσης δίκης* [E. 400, 30] habe ich augenblicklich keine Parallele aus Philo zur Stelle, doch vergl. Porphyrius l. c. II, 45 p. 186: *ὑπὸ τῆς παντ' ἐφορώσης δίκης*; Euseb. P. E. I, 4: *προνοίας ὡς ἐφορώσης τὰ σύμπαντα*.

bekannten Vorwurf gegen die Christen[1]) den Kaisern in das Gesicht zurückwirft.

In ähnlicher Weise lässt sich zeigen, dass die Verwerfung der Opfer, des Eides und des Handels, der Versuch, eine Gütergemeinschaft einzuführen, nur von einem Christen den Essäern beigelegt sein kann. Dazu kommt noch die Verwerfung der Ehe und der Sklaverei, von der wir oben gesprochen haben, das Zusammenleben der Therapeuten mit den subintroductae, die Feier des gemeinsamen Mahles und, worauf schon Montfaucon in seinem berühmten Buche aufmerksam gemacht hat, die Scheidung des Versammlungsortes in einen Raum für Männer und einen für Frauen. Aber da der Fälscher bemüht gewesen ist, all' diese Punkte in aus Philo entlehnten Worten und Wendungen zu schildern, kann man wohl sachlich das Unphilonische dieser Schilderungen nachweisen, muss aber in den weitaus meisten Fällen darauf verzichten, die gleichen Benennungen und Ausdrücke in der christlichen Litteratur nachzuweisen. Diese absichtlich irreführende Terminologie erschwert die historische Verwerthung dieser Fälschungen ungemein. Allein auch in diesem Punkte stehen sie in der Mönchslitteratur nicht vereinzelt da; dieselbe ist ja auch später nichts weiter als ein wüstes Feld alter und neuer Romane und Romanfragmente, auf dem es für den besonnenen Wanderer stets schwer bleiben wird, zu unterscheiden, was wirklich echt und selbständig geschildert und was aus irgend einer fremden Quelle gestohlen ist.

So wie die Sachen stehen, kann man wohl, ohne die Gefahr der Uebereilung zu laufen, behaupten, dass unsere Fälschungen das Dasein asketisch-mönchischer Vereine am Ausgang des III. Jahrhunderts sehr wahrscheinlich machen.

---

1) Tacitus Ann. XV, 44: odio generis humani convicti; darauf bezieht sich jedenfalls Tertullians Wort: Christianus nullius est hostis [ad Scapulam c. 2 p. 541]. Die Therapeuten ziehen sich *οὐ διά τινα ὠμὴν μισανθρωπίαν* von der Welt zurück [V. C. 474 § 2 R p. 308, 16]. Die christlichen Asketen waren eben keine „Waldmenschen" oder Brahmanen! Aber ihre Verfolger waren *μισάνθρωποι*, Euseb. H. E. X, 8, 13.

Dies Resultat wird ja auch durch die Hierakiten (cf. Harnack bei Herzog-Plitt VI, 100 f.) und durch das Leben des heiligen Antonius bestätigt, das höchst wahrscheinlich von Athanasius selbst geschrieben worden ist.

Capitel IV.

Ueber den Verfasser von Quod omnis probus liber.

Kurz nach Veröffentlichung meiner Abhandlung über die Essäer von Philo hat Ausfeld eine rein litterarische Untersuchung über Q. O. P. L. publicirt[1]). Obgleich nun für unsere Essäer-Frage das litterarische Verhältniss von Q. O. P. L. zu Philo ziemlich gleichgültig ist, wollen wir doch unsere Stellung zu Ausfeld's Arbeit in der Kürze auseinandersetzen.

Zeller und Lucius, deren Urtheil ich mich völlig anschloss[2]), nehmen an, dass Q. O. P. L. von Philo geschrieben sei. Natürlich konnte man bei dem eigenthümlichen Charakter des Buches nicht von einer eigentlichen Autorschaft sprechen, sondern nur von einer durch Philo — vielleicht in seiner Jugend — vorgenommenen Bearbeitung. In diesem Sinne hatte ich die Bemerkung Zeller's, dass Philo seine Beweisführung „jedenfalls nach einer stoischen Quelle" gäbe[3]), aufgefasst und als allgemein bekannt vorausgesetzt. Dies ist im Wesentlichen auch Hilgenfeld's Ansicht (Z. f. w. Th. 1888 S. 50 ff.).

Dem gegenüber hat nun Ausfeld den Versuch ge-

---

1) De Libro περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον. Göttingen 1887.

2) Jahrb. f. prot. Theol. 1887 S. 302. 304.

3) Die Philosophie der Griechen III, 1 [3] S. 250 Anm. 4.

macht, die Bearbeitung oder Abfassung des Buches von Seiten Philo's zu bestreiten, und gleichzeitig jene „stoische Quelle“ aus dem Buche herauszuschälen.

Die Bestreitung der Philonischen Autorschaft (im weiteren Sinne) scheint uns aber durchaus nicht so leicht zu sein, wie sich Ausfeld vorgestellt hat; daher halten wir uns zu Ausstellungen aller Art, die wir seiner Beweisführung gegenüber erheben müssen, berechtigt.

Zunächst müssen wir hervorheben, dass alle Theile dieses Buches — von der Essäerbeschreibung sehen wir vorläufig ab — nicht bloss sachlich, sondern auch sprachlich ein ganz Philonisches Gepräge tragen. Von einer fundamentalen Lehrdifferenz zwischen Philo und dem Verfasser von Q. O. P. L. kann also nicht gut die Rede sein. Der in diesem Buche vielleicht stark hervortretende philhellenische Standpunkt des Verfassers lässt sich nämlich sehr gut aus der Benutzung der Vorlage erklären, ist aber auch ohne diese Erklärung nicht gerade antiphilonisch zu nennen. Dasselbe gilt auch von dem abweichenden Gebrauch einzelner Wörter, die Ausfeld glaubt als Beweise gegen Philo's Verfasserschaft anführen zu können. Erstens sind es herzlich wenig Wörter, die er gegenüber der Masse geradezu überraschender, echt Philonischer Wendungen und Ausdrücke des Buches anführt; zweitens hat er hierin seiner eigenen Hypothese, insofern er ja eine fremde Grundlage voraussetzt, nicht genügend Rechnung getragen. Hätte er dies in wirklich vorsichtiger Weise gethan, so hätte er z. B. schwerlich den abweichenden Gebrauch von *λεωφόρος* erwähnen dürfen. „Hic enim idem significat, quod *δημώδης καὶ πεπατημένος*, quae vera eius vis est . . . . Philoni autem *λεωφόροι ὁδοὶ* ex contrario eae sunt, quibus philosophi proficiscuntur (Ausfeld p. 18)[1]). Hier genügt schon ein Blick in Mangey's

---

1) Dies ist nicht ganz richtig, II, 109 hat Ausfeld übersehen; dort heisst es (§ 32 R. p. 151), als sich die Wasser des rothen Meeres getheilt hatten, wurde *ὁδὸς εὐρεῖα καὶ λεωφόρος* gebildet. Diese Stelle ist in der Vita Contemplativa [485 § 11 R. p. 322, 8] nachgeahmt.

Ausgabe (II, 445 not. d.), um zu erkennen, dass der von Ausfeld gerügte Gebrauch von λεωφόρος sich in einem Citate findet, dessen Fassung uns auch von Clemens Al., Porphyrius etc. verbürgt wird. Aber auch ohne Mangey ist der Charakter dieser Stelle nicht zu verkennen (II, 445): Τὸν μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον λόγος ἔχει μετὰ πολλῶν καὶ ἄλλων καλῶν καὶ τοῦτ' ἀναδιδάσκειν, „ταῖς λεωφόροις μὴ βαδίζειν ὁδοῖς" [1]). Jede Veränderung von Seiten Philo's hätte hier einfach den Charakter des Citats alterirt.

Nicht viel besser steht es mit dem von Ausfeld betonten Zusatz zu Alexandrien τὴν πρὸς Αἰγύπτῳ [Q. O. P. L. p. 465] [2]). Aus dem Buch selbst lässt sich wenigstens kein Anzeichen dafür bringen, dass sein Verfasser in Aegypten oder in Alexandrien nicht gewohnt haben könne. Somit kann τὴν πρὸς Αἰγύπτῳ sehr wohl eine in den Text hineingerathene Randglosse eines späteren Lesers sein.

Bei dem compilatorischen Charakter des Buches sind natürlich die Stücke von der grössten Wichtigkeit, welche höchst wahrscheinlich von dem Verfasser selbst herrühren. Als ein solches hatte ich besonders die Stelle über die Xanthier aufgefasst und verwerthet [p. 463, 40 f. § 18 R. p. 293] [3]). Auch nach Ausfeld ist dies Stück ein eigener Zusatz des Verfassers [4]). Wie ich [5]) zieht er aus dieser Stelle den Schluss, dass der Verfasser oder Redactor nicht lange nach dem Tode Cäsar's geschrieben hat [6]). Trotzdem nun behauptet Ausfeld, dieser Verfasser sei nicht mit Philo identisch!

Welches ungelöste Räthsel uns aber mit dieser Hypothese zugemuthet wird, scheint ihrem Urheber selbst nicht

---

1) Cf. Jamblichus De Pythagorica Vita § 83 ed. Westermann p. 36, 40: οὐ δεῖ τὰς λεωφόρους βαδίζειν ὁδούς. Diogenes L. VIII, 1 ed. Cobet p. 208, 45.

2) Ausfeld p. 13. Hilgenfeld S. 52.

3) J. f. p. Th. 1887 S. 309. 312—13. 319.

4) Ausfeld p. 29.

5) J. f. p. Th. S. 303 Anm. 3.

6) Ausfeld p. 57.

zum Bewusstsein gekommen zu sein. Ich wenigstens muss gestehen, dass ich schon bei der Abfassung meiner ersten Arbeit und auch jetzt wieder gerade auf Grund dieser Stelle meine Zweifel an dem Philonischen Ursprung des Buches aufgegeben habe. Denn welche Ausdehnung man auch dem *οὐ πρὸ πολλοῦ* [464, 7] geben mag, da Cäsar 44 v. Chr. ermordet wurde, können wir in dieser Angabe höchstens nur die Bemerkung eines Zeitgenossen Philo's sehen. Dieser müsste nun ferner mindestens ein Schüler des Alexandriners gewesen sein, anders lässt sich die auch von Ausfeld zugegebene Philonische Sprache nicht erklären. Von einem directen Schüler Philo's wissen wir aber nichts, somit kann er nur ein indirecter, d. h. durch das Studium der Philonischen Werke gewonnener Schüler des jüdischen Philosophen gewesen sein. Um nun das Maass der Zumuthungen voll zu machen, behauptet Ausfeld weiter, dieser Schüler sei ein Heide gewesen, der in Asien gewohnt habe [l. c. p. 57—58]. Hat man schon grosse und gerechte Bedenken, dem jüdischen Verfasser des Johannes-Evangeliums am Ausgang des I. Jahrhunderts eine directe Bekanntschaft der Philonischen Werke zuzusprechen, wie soll man sich dieselbe erst bei einem heidnischen Asiaten in der ersten Hälfte des I. Jahrhunderts erklären!? Es gehört wahrhaftig eine gewisse Unbefangenheit dazu, eine derartige Hypothese aufrechthalten zu wollen!

Doch nicht allein Philonische Wörter und Ideen hat sich dieser Asiat angeeignet, sondern auch den loyalen Ton, den Philo der hohen römischen Obrigkeit gegenüber stets angewendet hat. Cäsar heisst hier wie seine Nachfolger bei Philo *εὐεργέτης*,[1]) ja der Meuchelmord des Brutus wird hier energisch verurtheilt. Nun ist es aber eine bekannte Thatsache, dass gerade in den philosophischen und besonders stoischen Kreisen — dies wären aber gerade die Kreise, in denen wir den heidnischen Asiaten zu suchen haben —

1) Dies Wort ist bei Philo nie ein blosser Titel [er nennt auch Gott so, z. B. II, 562]: Augustus II, 527 § 10; 567 § 22. Alle Kaiser II, 529. Die kaiserliche Familie *τὸν εὐεργέτην οἶκον* II, 532 etc.

die That Brutus noch lange ihre Bewunderer fand[1]). Es ist ferner bekannt, dass die philosophisch angehauchten Köpfe der damaligen Zeit vielfach demokratische Aspirationen ostentativ zur Schau trugen[2]), was jedenfalls ihre Verfolgung von Seiten Domitian's verursachte[3]). Gerade das Liebäugeln mit der Demokratie gehörte aber derartig zu der obligaten Ausrüstung der späteren Philosophen, dass sich auch Philo desselben nicht ganz enthalten konnte; freilich hat das bei ihm wenig zu sagen, denn seine Schriften in Flaccum und ad Caium triefen von Loyalität und Königstreue[4]). Bei Philo hat nun genau wie bei Seneca die loyale Stellung zur kaiserlichen Regierung und Familie eine äusserst reale Ursache, er wollte eben den alexandrinischen Beschuldigungen und Sykophanten zum Trotz nachweisen, dass seine Landsleute *οὐ στόματι καὶ γλώσσῃ μηνύουσι τὸ εὐσεβὲς μᾶλλον, ἢ ψυχῆς ἀφανοῦς βουλεύμασιν, οἱ μὴ λέγοντες ὅτι φιλοκαίσαρές εἰσιν, ἀλλ' ὄντες ὄντως* II, 587 § 36 R. p. 130[5]). Ja, bei Philo würde sich auch die Verurtheilung des Meuchelmörders Brutus sehr gut erklären lassen, denn Cäsar hatte, wie wir aus Josephus wissen, in ganz hervorragender Weise die Juden beschützt. Daher

---

1) Z. B. Cremutius Cordus, cf. Teufel § 277 (272). Selbst Seneca, der die That begreiflicher Weise nicht billigen kann, führt gegen sie nur politische (wie später Dio Cassius), nicht wie hier sittliche Gründe an: De Beneficiis II, 20 [ed. Haase II p. 265].

2) Von Lucian deshalb verspottet: Peregrinus *ἐπὶ Ἰταλίαν ἔπλευσε καὶ ἀποβὰς τῆς νεὼς εὐθὺς ἐλοιδορεῖτο πᾶσι, καὶ μάλιστα τῷ βασιλεῖ. . . . . καὶ προσήλαυνε κατὰ τοῦτο τῷ Μουσωνίῳ, καὶ Δίωνι, καὶ Ἐπικτήτῳ καὶ εἴ τις ἄλλος ἐν περιστάσει τοιαύτῃ ἐγένετο.* [De Morte Peregrini, Biponti VIII, 284. 285.]

3) Tillemont, Histoire des Empereurs 1720. II, 105 f. 483 N. IX.

4) Eine feine Bemerkung des Philostratus möge hier Platz finden, sie passt auf Philo's demokratische Tendenzen vorzüglich: *γελάσας οὖν ὁ Ἀπολλώνιος „εἶθ' ὑπὲρ δημοκρατίας" ἔφη „ξυνεβούλευες τοιαῦτα μέλλων αἰτήσειν βασιλέα"*; [V. A. V, 38 ed. Westermann p. 114], heisst es dort von einem „demokratischen" Philosophen, der den Kaiser anbettelte.

5) In mancher Beziehung erinnert Philo's politische Stellung an die der christlichen Apologeten, cf. Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 2 Anhang: Das Gebet für die Könige etc.

wurde sein Tod als ein Unglück besonders von den Juden beweint[1]), während das Urtheil der römischen Bevölkerung schwankte „cum occisus dictator Caesar aliis pessimum, aliis pulcherrimum facinus videretur“ [Tacitus Ann. I, 8]. Wie soll nun dieser heidnische und anonyme Asiat zu einer von der philosophischen Tradition Griechenlands so abweichenden politischen Anschauung gelangt sein? Eine Anschauung, die sich sicherlich nur bei Philo oder einem Juden erklären lässt.

Nun halten wir jedoch Ausfeld's Behauptung, der Verfasser oder Compilator sei kein Jude gewesen, für ganz verfehlt. Dies sucht Ausfeld nämlich dadurch zu erweisen, dass er sich hauptsächlich auf die von mir nachgewiesene Interpolation, deren Nachweis ihm unbekannt geblieben ist, stützt[2]). Dagegen spricht schon die Benutzung der Bibel — dieselbe ist bei einem Heiden in so früher Zeit nicht gut denkbar[3]) —, vielleicht auch die Veränderung von Zeus in ϑεός (Ausfeld p. 15). Nur ein Jude konnte die Vermuthung äussern, dass Zeno seine Weisheit aus der mosaischen Quelle geschöpft habe [Q. O. P. L. p. 454][4]); nur ein Jude konnte einen Ausspruch des Pentateuchs [Q. O. P. L. p. 452] in dieser Weise anwenden; hier wird nämlich wahrscheinlich auf Ex. XXI, 6 (cf. Johannes X, 34) und nicht, wie Ausfeld meint, auf Ex. IV, 16 oder VII, 1 angespielt. Dass sich ferner der Verfasser keinen polemischen Ausfall gegen den Polytheismus erlaubt, kann gegen sein

1) Sueton, Divus Julius: In summo publico luctu exterarum gentium multitudo circulatim suo quaeque more lamentata est, praecipueque Judaei, qui etiam noctibus continuis bustum frequentarunt. ed. Roth p. 36, 1 s.

2) Ausfeld p. 12. 13 f., 22 ff. Dies scheint mir Dräseke, Wochenschrift für klassische Philologie 1887 S. 1607, nicht beachtet zu haben.

3) Später mag sich Bekanntschaft mit der Bibel öfters finden: Bernays, Ueber die Unzerstörbarkeit des Weltalls 1883 S. 34.

4) Diese Stelle hat Ausfeld l. c. p. 17 offenbar übersehen. Ueber diese in jüdischen Kreisen verbreitete Ansicht Müller, Des F. Josephus Schrift gegen Apion S. 356. Einem „man sagt“ (λέγεται) zu Folge soll Hermippus später diesen Gedanken vertreten haben (Origines, C. Celsum I, 15). Allein dies ist sicher eine jüdische (Dähne II, 219) oder, wie ich glaube, eine christliche Fälschung.

Judenthum nicht entscheiden. Dies hat auch Philo, den Cultus oder die „Gottlosigkeit" (wie er sagt[1]) der Aegypter ausgenommen, nicht immer in klarer Weise gethan, deshalb finden sich auch bei ihm viele Stellen, die durch ihre vorsichtige Haltung über seine wahre Meinung in Ansehung des Polytheismus täuschen können[2]). Dieselbe, oder vielleicht eine noch mehr zurückhaltendere Stellung nimmt ja auch der Verfasser des Phokylideischen Gedichtes ein, der eben so unbefangen, wie Philo von den Charitinnen[3]), von den Uraniden (Vers 71) spricht. Trotzdem bleibt der Verfasser des Gedichtes ein guter Jude, was Bernays (Gesammelte Abhandlungen I, 249 ff.) schlagend nachgewiesen hat. Anfänglich mag diese nicht gerade ehrliche Sprache den Juden in der Diaspora theils durch ihre äusserst precäre Lage, theils aber auch durch ihre Propaganda-Sucht aufgenöthigt worden sein. Spätere, wie Philo und Josephus, scheinen sich dieser Sprache bona fide bedient zu haben, da sie sich bereits auf die Uebersetzung der Septuaginta berufen konnten [Ex. XXII, 27. 28[4]); cf. Dillmann zur Stelle]. Man kann also höchstens sagen, dass der Verfasser von Q. O. P. L., in jeder Beziehung ein unbeholfener Schriftsteller, nicht einmal das Geschick besass, sein Judenthum

---

1) Z. B. II, 164 § 24. 25 R. p. 225 etc.

2) Nennt er doch Gott ὁ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἡγεμών II, 171 R. p. 234, cf. II, 559 § 13 R. p. 94 etc.

3) Z. B. II, 135 § 1 R. p. 187. Vier Tugenden hatten sich bei Moses vereinigt gefunden μιμούμεναι τὰς παρθένους Χάριτας, αἷς μὴ διαζεύγνυσθαι νόμος φύσεως ἀκίνητος. Ich halte vorzüglich die offene Sprache, die der Verfasser der Vita Cont. gegen den Polytheismus führt, mit für den stärksten Beweis, dass ein Christ dies Buch geschrieben hat.

4) Wenn Bernays a. a. O. I, 251 Anm. 1 von einer „schamlosen Verdrehung" dieser Exodusstelle durch Josephus spricht, so hat er 1) die Uebersetzung der LXX ignorirt, 2) die völlig gleiche Auffassung einer ähnlichen Stelle bei Philo (II, 166 § 26 R. p. 227) übersehen, 3) den Wortlaut der Stelle, sie gedächtnissmässig citirend, unrichtig wiedergegeben; er schreibt nämlich (oder Druckfehler?) אלהים להתקלל (das Hithpael kommt in der Bedeutung „verfluchen" überhaupt nicht vor), im Texte steht dagegen לא תקלל. Dass übrigens Bernays den ursprünglichen Sinn des Gesetzes richtig voraussetzt, lehrt Ex. XXIII, 13.

mit dem griechischen Stoffe organisch zu verbinden, aber man wird kaum bestreiten können, dass er ein Jude war. Ist der Verfasser mit Philo identisch, dann müssen wir die Bearbeitung des Buches in eine Zeit verlegen, wo sein System, dessen Keime bereits in diesem Buche vorhanden sind, noch nicht zum völligen Abschluss gelangt war. Dies hat aber die Kritik stets gethan, wenn sie das Buch in die Jugendzeit des jüdischen Philosophen verlegte.

Auch die Angabe des Verfassers, dass er ein anderes Buch: „Jeder Schlechte sei ein Sklave" geschrieben habe, scheint uns Ausfeld mit Unrecht zu bezweifeln. Ich finde die von Ausfeld (p. 8) vermisste Anspielung auf dies Buch in dem *ὡς ἔφην* [p. 447, 1 R. p. 272, 4]; in Folge dessen sehe ich in dem vorhergehenden Abschnitt [p. 446, 11 R. p. 271, 5 f. *Πῶς γὰρ κτλ.*], den Ausfeld für eine Entlehnung aus einem „fremden Buche, das er nicht näher definiren könne" (p. 25), erklärt, eine kurze, ironisch gehaltene Charakteristik seiner ersten Arbeit und ihrer vermeintlichen Gegner. Der zweite Grund, den Ausfeld gegen die Existenz dieses Buches geltend macht, ist überaus schwach; auch hätte er bei etwas gründlicherer Umschau in der Litteraturgeschichte sich sicher gescheut ihn vorzubringen. Er sagt: Sed omnino non video, qui alterum (paradoxon) possit ab altero separari, cum neque quid libertas sit demonstrari possit nisi adhibita servitute, nec quid sit servitus intellegi, nisi cum libertate conferatur (p. 9). Wie man das allerdings einheitliche Paradoxon getrennt behandeln kann, lehren nämlich zwei mit diesem Thema sehr verwandte Reden des Dio Chrysostomus (bei Reiske Nr. XIV und XV). Diese beiden Reden handeln nicht, wie ihr jetziger Titel vermuthen lässt, unterschiedslos von der Freiheit und Sklaverei, sondern die erste mehr von jener, die zweite mehr von dieser. Durchläuft man nun die Argumente und Beispiele, die der Verfasser von Q. O. P. L. anführt, so wird man alsbald bemerken, dass sie alle mit Recht oder mit Unrecht nur für die eine Seite des Paradoxon: „Jeder Gebildete ist frei", zugestutzt sind. Es liegt mithin nahe zu vermuthen, dass das verloren gegangene

Buch neben vielen mit dem vorhandenen identischen Gesichtspunkten und Sätzen eine Reihe von Beispielen enthielt, die die andere Seite des Paradoxon erläutern sollte. Zwischen den beiden Büchern wird also dieselbe Verwandtschaft bestanden haben, die sich noch heute an den beiden Reden Dio's nachweisen lässt. Somit scheint uns kein Grund vorzuliegen, die vom Verfasser gemachte und durch Eusebius bestätigte Angabe zu bezweifeln.

Ferner zeigt sich Ausfeld bei der Beurtheilung der geistigen Begabung des Schriftstellers viel zu hart.

In seinem Verhältniss zu Philo will Ausfeld nur den Esel wiedererkennen, der sich die Löwenhaut umgebunden hat[1]). Solch' Urtheil würde aber doch nur dann verfangen können, wenn Philo selbst ein Ausbund von Klarheit und logischer Schärfe gewesen wäre. Heisst es, um bei dem von Ausfeld beigebrachten Beispiel stehen zu bleiben, nicht Mücken seigen, nachdem man die Kamele der haarsträubendsten Exegese bei Philo selbst verschluckt hat, wenn man den Gebrauch von *χεῖρας βαρείας* [p. 449 letzte Zeile] auffällig findet, zumal wenn man an die eigenthümlichen Nebenbedeutungen denkt, die die „Hand" fast in allen Sprachen und auch bei Philo (Siegfried S. 190) hat! Dass hier Aaron fehlt, findet Ausfeld weiter auffällig, derselbe fehlt aber auch Vita M. I. § 39 M. p. 115 R. p. 160[2]). Dort ist das Fehlen Aaron's noch auffälliger, weil Philo dort einen historischen Bericht geben will. Vergleicht man nun vollends jene einfache Erzählung des nordisraelitischen Erzählers [bei Dillmann „B."] Ex. XVII, 8—16 mit der ins Magische gesteigerten Wiedergabe Philo's, so wird man begreifen, dass wir Ausfeld's Urtheil über die Stellung Philo's zur Bibel nicht unbedingt unterschreiben können[3]).

1) Ausfeld p. 10; ähnliche Urtheile und Vergleiche, die ein Schüler eines Wilamowitz besser vermeiden würde, begegnen bei ihm mehrmals.

2) Diese Stelle ist Ausfeld entgangen.

3) Ausfeld p. 10: „Talis autem neglegentia e Philonis more non est qui cum in sacris scriptis habitaret . . . . quae inde adfert, recte adfert." Ausfeld hat sich meiner Meinung nach zu sehr durch den Index locorum Veteris testamenti, der den Philo-Ausgaben beigefügt ist, be-

„Thörichte" Etymologien und Worterklärungen (Ausfeld p. 12) vollends lassen sich aus Philo dutzendweis beibringen, so dass es dem Kritiker schwer sein wird zu entscheiden, welche nun den Grad von Thorheit erreicht habe, dass sie Philo nicht vorgetragen haben könne.

Dasselbe müssen wir auch von Ausfeld's Urtheil über die vom Verfasser gegebenen Beispiele und ihre Verbindung mit dem Thema sagen; auch hierin urtheilt Ausfeld viel zu absprechend. Der Verfasser, das ist ja unstreitig, hat manches Beispiel herangezogen, das nicht streng zur These passt, aber er hat sein Möglichstes gethan, um das disparate Material durch die von ihm hinzugefügte Moral zu verbinden; deshalb nannte ich seine Arbeit „schülerhaft" [1]). Nun kommt noch hinzu, dass thatsächlich die Seite des Paradoxon, die er behandelt, ungemeine Schwierigkeiten bietet. Persönlicher Muth [2]) wird auch im Alterthum zur Bethätigung der Freiheit gehört haben; dieser findet sich nun aber nicht immer bei dem Gelehrten oder „Weisen". Daher musste der Verfasser auch zu andern Personen nothwendig greifen, von denen eine Geistesbeschäftigung sich nicht gerade aussagen liess [3]), was er jedoch jedesmal ausdrücklich entschul-

---

stimmen lassen; die in demselben aufgeführten Stellen sind allerdings wörtliche Citate aus der Bibel, daneben finden sich aber unzählige andere von ihm verarbeitete und völlig (auch sprachlich) umgeformte Stellen. Wir erinnern nur an die Reden Bileam's, in denen die Juden unter anderem mit einem Platonischen Ausdruck *ἀγχίσποροι θεοῦ* angeredet werden [II, 124 § 50 R. p. 173]. Siegfried hat wie gewöhnlich auch hier das Richtige getroffen, wenn er sagt (S. 162): „Ein grosser Theil der Schriftcitate Philo's sind Paraphrasen oder freie Angaben aus dem Gedächtnisse; in manchen Fällen sind Citat und Auslegung so in eins verschmolzen, dass eine völlige Sonderung nicht mehr möglich ist; bei vielen Beispielen kommen doppelte Citate vor, das eine Mal zusammenstimmend mit den LXX, das andere Mal abweichend." (Also wie bei Paulus!)

1) Jahrb. f. prct. Theol. 1887 S. 303.

2) Ich bemerke ausdrücklich, dass Philo diesen persönlichen Muth mehrmals (wie der Verfasser von Q. O. P. L.) anerkannt hat, z. B. II, 103 R. p. 143; II, 578 R. p. 119 etc. Philo, der so viele Gedanken der stoischen Schule aufgenommen hat, kann in seiner Jugend sehr wohl auch die Freiheit mehr im Sinne der Stoiker behandelt haben, zumal wenn er, wie hier der Fall, sich eng an eine gegebene Schrift anschloss.

3) Was er schon dadurch gerechtfertigt hat, dass er den *γενναίως*

digt. Ausserdem verfolgte er ja als Zweck nicht bloss den Beweis seiner These, sondern zugleich durch Vorführung von Beispielen, die als Muster gelten sollen, die Beruhigung des „Weisen“ über die Eventualität einer Sklaverei. Nur als solche Muster führt er aber den lakedämonischen Knaben, die dardanidischen Weiber (§ 17), die Xanthier (§ 18) an, immer mit dem Zusatz, wenn das schon Ungebildete thaten, wie muss und wird sich erst der Gebildete vorkommenden Falls verhalten! Dieser Optimismus ist ja allerdings lächerlich, aber im Munde eines angehenden Jüngers der Weisheit völlig verständlich. Auch muss man noch bedenken, dass, wenn eine Beweisführung, wie hier, in eine Aneinanderreihung von Anekdoten ausläuft, es für jeden Verfasser schwer sein würde, immer bei der Sache zu bleiben. Montaigne ist deshalb noch kein Esel, weil er uns bisweilen eine nicht genau zur Sache gehörige Anekdote auftischt. Nun, „Geist“ im Sinne Montaigne's hat Philo freilich nie besessen, aber selbst wenn er diesen Tractat verfasst haben sollte, würden wir ihn noch nicht verdammen, weil er die Freiheit im vulgären Sinne mit der Freiheit des Weisen verwechselt hat[1]).

Schliesslich möchten wir noch mit Lucius (Therapeuten S. 88 ff.) auf das ganz eigenthümliche Verhältniss aufmerksam machen, das zwischen der Vita Contemplativa und Q. O. P. L. besteht. Auch dies Verhältniss ist von Ausfeld mit keinem Wort berücksichtigt worden. Der Verfasser der V. C. ist nun mit den Philonischen Werken ungemein vertraut gewesen, er hat, das lässt sich aus seiner fast wörtlichen Benutzung einzelner Sätze aus Q. O. P. L.[2]) erschliessen, dies Buch für zweifellos Philonisch gehalten. Ja,

---

ὑπομένων τὰ συμπίπτοντα, φιλόσοφος εὐθύς τε καὶ ἐλεύθερος [p. 449] nennt. Dies erinnert an die Vertauschung des vir sapiens mit dem vir fortis bei Seneca.

1) Ob die Behandlung unseres Paradoxon bei Cicero viel besser ist als die hier gegebene, das zu entscheiden überlassen wir dem Leser.

2) Nur eins der Beispiele, die Lucius anführt: Q. O. P. L. 446 § 2 R. p. 271: *Καθάπερ ἀέρι φασὶ τοὺς τέττιγας, τρεφομένους.* V. C. II, 476 § 4 R. p. 311: *ὥσπερ φασὶ τὸ τῶν τεττίγων γένος, ἀέρι τρέφεσθαι.*

wie ich glaube, hat er, um seine Fälschung zu decken, dies Buch sogar interpolirt. Dies indirecte Zeugniss scheint uns daher immerhin beachtenswerth genug zu sein, aus ihm ergiebt sich wenigstens, dass die Philonische Autorschaft von Q. O. P. L. für die litterarische Tradition auch schon vor Eusebius feststand. Freilich hat auch dieser Zeuge keinen absoluten Werth, denn selbst Fälscher sind nur zu häufig der Täuschung ausgesetzt: *πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι . . . πλανῶντες καὶ πλανώμενοι!*

Dies sind die hauptsächlichsten Bedenken, die wir gegen Ausfeld's Bestreitung der Philonischen Abfassung von Q. O. P. L. vorbringen zu müssen geglaubt haben. Der Tendenz und Sprache nach, besonders aber in Ansehung ihres philhellenischen Standpunkts, halten wir es auch heute noch mit Zeller für sehr gut möglich, dass die Schrift von Philo verfasst, oder, correcter mit Hilgenfeld gesprochen, von Philo in seiner Jugend bearbeitet worden ist. Von Philo deshalb, weil der Bearbeiter auf alle Fälle ein Jude war, und weil wir in der Schrift nichts Unphilonisches zu entdecken vermögen. Es kann ja sein, dass das Buch nicht von Philo herrührt, aber bewiesen ist die Sache noch lange nicht. Am allerwenigsten scheint uns der „heidnische Asiat“, den sich Ausfeld zurecht gelegt hat, die geeignete Person zu sein, die das vorliegende litterarische Räthsel zu lösen vermag. Denn gehört die Schrift wirklich der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts an, so bildet sie ein litterarisches Räthsel, wofern sie nicht von Philo stammt.

Auch der zweite Theil der Ausfeld'schen Arbeit hat uns nicht befriedigen können. Eine einheitliche Vorlage lässt sich nämlich aus dem jetzigen Buch nicht mehr reconstruiren[1]), in Folge dessen ist sein Verfasser ein Compilator und nicht ein Interpolator, wie ihn Ausfeld mehrmals irreführender Weise nennt. Der Nachweis der fremden, besonders der stoischen Bestandtheile des Buches ist dagegen dem Göttinger Gelehrten meines Erachtens ge-

1) Aehnlich urtheilt von Arnim in „Deutsche Litteraturzeitung“ 1888, S. 54.

lungen[1]). Ganz besonders gut finde ich den Nachweis der litterarischen Berührungen mit anderen Profanschriftstellern. Da Ausfeld hier die Mangey'schen Anmerkungen fleissig benutzt hat, wird man nur selten neues Material herbeizubringen im Stande sein; doch vermisse ich auf p. 32 einen Hinweis auf Dio Chrysostomus, der in seiner XIV. Rede die Soldaten [cf. Q. O. P. L. 450 R. p. 276], in seiner XV. Rede [p. 451—52] die Kinder [cf. Q. O. P. L. 451 R. p. 277] in ähnlicher Weise für sein Thema verwerthet hat.

Die vom Bearbeiter benutzten Vorlagen — höchst wahrscheinlich hat er wohl hauptsächlich zwei Bücher, das eine von der Freiheit im Allgemeinen, das andere von der Freiheit des Weisen handelnd, zusammengeschweisst — sind nun schwerlich als „nicht verächtliche Spätlinge des hellenischen Freiheitsgeistes aus vorrömischer Zeit“ (Hilgenfeld Z. f. w. Th. 1888, S. 52) anzusehen. Gegen eine so hohe Datirung sprechen schon die mannigfachen Berührungen mit den späteren Schriftstellern Cicero, Seneca, Epiktet und Dio Chrysostomus, spricht aber auch das Thema selbst und die Art seiner Behandlung. Nach einer feinen psychologischen Bemerkung Lessing's spricht man in der Regel nur von den Tugenden, die man nicht besitzt. Dies Wort lässt sich auch auf die litterarischen Erscheinungen einer ganzen Epoche anwenden. Wohl niemals hat man in dem geschwätzigen Griechenland über die Freiheit mehr geschrieben und gesprochen als von der Zeit ab, wo sie auf immer verloren war. Trieb man diese Redeübungen zu arg, dann genügte wohl eine kleine Ermahnung aus Rom — wofern eben nicht schlimmere Verbrecher da waren als nur diese *εἰς ἀέρα λαλοῦντες* —, um diese beredten Sprecher und Schreiber für eine Zeit lang wenigstens verstummen zu lassen. Denn selbst die Nachkommen des Leonidas und seiner 300 Begleiter hatten begriffen, dass *Παλαμήδης εὗρε*

1) Ausfeld's Arbeit ist in dieser Richtung eine parallele Erscheinung zu der viel bedeutenderen Arbeit von Wendland: Quaestiones Musionae, Berlin 1886.

γράμματα οὐχ ὑπὲρ τοῦ γράφειν μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τοῦ γιγνώσκειν, ἃ δεῖ μὴ γράφειν[1]).

Die Nichterwähnung der Römer, die nur in der oben besprochenen Stelle von den Xanthiern erscheinen, ist auch der späteren und spätesten griechischen Litteratur eigen[2]).

Würden wir für unsere Kenntniss der römischen Weltherrschaft allein auf die griechische Litteratur angewiesen sein, so würden wir, von den wenigen Schriftstellern, die sich mit den „barbarischen" Römern näher beschäftigt haben, abgesehen, so gut wie gar nichts über dieselbe erfahren. Die Römer und ihre Thaten werden von dem Gros der griechischen Schriftsteller beinahe geflissentlich ignorirt. Unfähig das zeitgenössische Griechenland und seine Bewohner zu verherrlichen, treiben sie einen Cultus des Alterthums[3]), den wir einfach lächerlich nennen müssten, wenn nicht auch uns der anerzogene Philhellenismus von diesem harten, aber nicht ungerechten Urtheil abhielte. Jedenfalls hat dieses Gebahren der Griechen manche grimmige Bemerkung von Seiten der Römer veranlasst[4]). Selbst der römische Beamte Dio führt in seinen Reden meistens nur Beispiele aus der griechischen Geschichte an, er setzt bisweilen Fälle voraus [z. B. Nr. XV p. 451], welche streng genommen nur bei den zur Zeit der Perserkriege lebenden Griechen sich zutragen konnten[5]).

---

1) Philostratus Vita Apollonii IV, 33 p. 87.

2) Man denke nur daran, wie selten die griechischen Kirchenväter die Verhältnisse der occidentalischen Kirche in Betracht ziehen. So hatte z. B. Eusebius in seiner Chronik die römischen Dinge sehr vernachlässigt, daher Hieronymus in seiner Vorrede zur l. Uebersetzung C. 4 ed. Migne VIII, 226: Sciendum etenim est me et interpretis et scriptoris ex parte officio usum, quia et Graeca fidelissime expressi, et nonnulla quae mihi intermissa videbantur, adjeci, in Romana maxime historia quam Eusebius hujus conditor libri non tam ignorasse, ut eruditus, quam ut Graece scribens, parum suis necessariam perstrinxisse mihi videtur.

3) Ueber den Cultus der Vergangenheit Mommsen, Römische Geschichte V[2], S. 257 f.

4) Z. B. Tacitus über Arminius: Graecorum annalibus ignotus, qui sua tantum mirantur (Ann. II, 88). Plinius: Graeci, genus in gloriam suam effusissimum (Hist. nat. III, 6).

5) Sehr lehrreich für die Stimmung der griechischen Litteraten ist der Roman des Philostratus.

Dazu kommt noch, dass die municipalen Freiheiten, die die Römer den griechischen Städten beliessen, diesen einen weiten Spielraum zur Bethätigung ihrer Freiheitslust gewährten. Sie konnten sich sattsam um ihre Titel und ihre Freiheiten unter einander streiten, wie ein Blick in die Werke Dio's lehrt, so dass die Worte unseres Verfassers [Q. O. P. L. p. 467][1]) nicht nothwendig die von Hilgenfeld vorgeschlagene Erklärung (a. a. O. S. 51) erheischen. Athen[2]) und Lakedämon galten selbst noch im III. Jahrhundert n. Chr. als die glänzendsten Vororte des Panhellenismus, welche trotz ihrer politischen Unbedeutsamkeit wenigstens den Dünkel ihrer alten Vorzüge bewahrt hatten. Auch wurden gerade die Tragödien des Euripides, die ja in so vieler Beziehung dem Geschmacke der Epigonen und sogar der Kirchenväter entsprachen,[3]) durch fahrende Schauspielertruppen in der ganzen hellenistischen Welt aufgeführt. Und noch im III. Jahrhundert n. Ch. mögen die Freiheitstiraden des Euripides Anlass zu Störungen gegeben haben, wie hier geschildert wird [Q. O. P. L. p. 467][4]).

Somit glauben wir, dass sich Ausfeld's Andeutungen über das Alter der von dem Schreiber benutzten Quellen selbst durch spätere Untersuchungen bestätigen werden;

---

1) Diese Worte kann Philo sehr wohl geschrieben haben, er dachte dabei wahrscheinlich an die Bürgerkriege nach dem Tode Cäsar's; damals stritten sich nämlich nach ihm die Inseln gegen die Festländer, die Festländer gegen die Inseln *περὶ πρωτείων*, Asien gegen Europa etc. *περὶ κράτους ἀρχῆς*, bis endlich Augustus Ruhe verschaffte *ὁ τὰς πόλεις ἁπάσας εἰς ἐλευθερίαν ἐξελόμενος* II, 566—67 § 21.

2) Ueber Athen's Stellung Mommsen a. a. O. S. 235 ff. Philostratus lässt seinen Helden sogar die Lykurgischen Gesetze wiederherstellen IV, 27.

3) Cf. Patin, Les Tragiques Grecs, Paris 1871, I, 43 ff.; Rohde a. a. O. S. 31 ff.

4) Derartige Störungen waren bei der Aufführung des Euripides äusserst gewöhnlich. Wer kennt nicht die launige Schilderung des *τὸ Ἀβδηριτικὸν πάθος* bei Lucian [Quomodo historia conscribenda, Biponti IV, 159 f.]? Auch Philostratus erzählt von Apollonius, dass er aus Anlass einer solchen Tirade den römischen Beamten beleidigt haben soll VII, 5 p. 146 „*ἀλλ' ὁ δειλὸς*“ *ἔφη* „*οὗτος οὔτ' Εὐριπίδου ξυνίησιν οὔτ' ἐμοῦ*“.

nach ihm gehören sie ungefähr der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts an [Ausfeld p. 55—56]. Auch dies scheint uns ein weiteres Anzeichen dafür zu sein, dass Philo der Bearbeiter nnd Redactor von Q. O. P. L. ist.

In Bezug endlich auf die für uns so wichtige Frage, was von den Essäern, die in Q. O. P. L. geschildert werden, zu halten sei, hat Ausfeld nichts Neues gebracht. Dies mag zum Theil daran liegen, dass er über die Bedeutung und geschichtliche Bezeugung der Essäer nur oberflächlich unterrichtet zu sein scheint; zum Theil aber auch daran, dass er das ganze Buch in eine Reihe von Interpolationen einer nicht nachgewiesenen und nachweisbaren Grundschrift aufgelöst hat. Immerhin können wir ohne Ueberhebung behaupten, dass durch seine Untersuchung unsere Hypothese in ganz einziger Weise bestätigt wird, denn, wie bereits angedeutet, werden durch dieselbe viele, wenn auch nicht alle, Bedenken weggeräumt, die Ausfeld gegen die Abfassung des Buches von Seiten eines Juden oder Philo's geltend gemacht hat. Der von uns aus Q. O. P. L. ausgeschiedene Theil kann in der That weder von einem Juden noch von Philo geschrieben sein, denn er rührt von einem Christen her. Uebrigens hat Ausfeld das Ungehörige des Essäerabschnittes in Q. O. P. L. ganz richtig herausgefühlt (cf. p. 23. 51), allein bei seiner Voraussetzung, dass der geistig höchst beschränkte Redactor des Buches eine imaginäre Quelle interpolirt hätte, konnte er unmöglich das wahre Verhältniss der Essäerbeschreibung zum ganzen Buch erkennen.

Der Essäerabschnitt kann nun unmöglich von dem Redactor des Buches, wie Ausfeld und auch Hilgenfeld annehmen, herrühren. Durch denselben wird ja die Deduction ganz mechanisch unterbrochen. Etwas Aehnliches lässt sich aber aus dem Buche nicht weiter anführen. In dem kurz vor der Interpolation stehenden Theile der Grundschrift ist von den ungeordneten Schaaren der barbarischen Philosophen die Rede [*πολυανθρωπότατα στίφη καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἀνδρῶν* bei Mangey 456, 42], die *ὅλον ἐπίδειξιν ἀρετῆς πεποίηνται τὸν βίον* [457, 1]. Darauf folgt nun die vom

Interpolator gegebene Schilderung der festgeschlossenen Genossenschaft [κοινωνία] der Essäer, ἣ βίου τελείου καὶ σφόδρα εὐδαίμονός ἐστι σαφέστατον δεῖγμα [459, 40]. Nun fährt jedoch die Grundschrift fort χρὴ δ', ἐπειδὴ τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς οὐκ οἴονταί τινες εἶναι τελείας [459, 42]. Mit diesen Worten ist nun nicht die geringste Rücksicht auf die dazwischen stehende Schilderung einer Genossenschaft genommen. Freilich scheut sich Wendland nicht, [J. f. p. Th. 1888 S. 103] τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετάς mit Tugenden, „die sich in der Gemeinschaft, in einem grösseren Verein offenbaren", zu übersetzen. Als wenn πλῆθος jemals der „Verein" oder die „Gemeinschaft" hiesse. Hier hat sich mein scharfsinniger Gegner, der mir keinen Artikel geschenkt hat, doch etwas zu weit vorgewagt und das, was er suchte und finden wollte, einmal in den Text hineingelesen. Der Ausdruck besagt jedoch nur „Tugenden, die sich in den grossen, ungeordneten Schaaren vorfinden"; mit τοῖς πλήθεσιν sind aber selbstverständlich nicht die Essäer gemeint, sondern jene πολυανθρωπότατα στίφη der barbarischen Philosophen. Hätte freilich der Redactor dieses Buches unsere Essäerbeschreibung entworfen, dann hätte er sicher, wie jetzt Wendland falsch übersetzt, aber richtig voraussetzt, fortfahren müssen: τὰς ἐν ταῖς κοινωνίαις ἀρετάς [1]).

Ferner fehlt hier in diesem Abschnitte jene schülerhafte oder, wie sie Ausfeld nennt, „thörichte" Verbindung mit dem Thema. Zwar ermuntert die essäische Philosophie zu Thaten ἐξ ὧν ἡ ἀδούλωτος ἐλευθερία βεβαιοῦται [M. 459, 15 E. 400, 24], auch leben die Essäer, welche selbst keine Sklaven besitzen, als „freie" Männer [2]) [M. 457, 35. 459, 38 E. 399, 10; 401, 9]; allein, was diese ihre Freiheit uns lehren soll, wird mit keinem Wort angedeutet.

Der Verfasser müsste wahrlich der dreifache Narr gewesen sein, als welchen ihn Ausfeld hinstellt, wenn er die Essäer, welche die Sklaverei radical verwarfen, als für den

1) Weiteres über diese Unterbrechung der Beweisführung J. f. p. Th. 1887 S. 314. J. f. p. Th. 1888 S. 318.

2) Die Wörter ἐλευθερία und ἐλεύθερος finden sich in diesem Abschnitte nur in den 3 oben angeführten Stellen. J. f. p. Th. 1888 S. 317.

Beweis, dass der Weise seiner Freiheit nicht verlustig gehen könne, besonders geeignet hielt. Zudem steht derselbe der Sklavenfrage gegenüber auf einem völlig harmlosen Standpunkte. Er hat die Sklaverei nicht einmal dialektisch, wie etwa Dio, anzugreifen gewagt; von einer Verwerfung dieses Instituts ist nun vollends bei ihm keine Spur zu finden.

Endlich verachten die Essäer geradezu die griechische Weisheit. Von der Logik und Physik halten sie so gut wie gar nichts: *φιλοσοφίας τὲ τὸ μὲν λογικὸν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον εἰς κτῆσιν ἀρετῆς, λογοθήραις*[1]· *τὸ δὲ φυσικὸν, ὡς μεῖζον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μετεωρολέσχαις ἀπολιπόντες* [M. 458, 4 E. 399, 16 ff.].

Die Philosophie der Griechen ist nämlich nach ihrer Ansicht eine blosse „Wortdrescherei", sie selbst befolgen eine andere, rein praktische Philosophie, die sie zu T h a t e n ermuntert: *Τοιούτους ἡ δίχα περιεργίας Ἑλληνικῶν ὀνομάτων ἀθλητὰς ἀρετῆς ἀπεργάζεται φιλοσοφία, γυμνάσματα προτιθεῖσα τὰς ἐπαινετὰς πράξεις* [M. 459, 12; E. 400, 21 f.].

Dass diese Verunglimpfungen der hellenischen Weisheit nicht von dem Verfasser von Q. O. P. L. stammen können, wird ein jeder zugeben, der den wahrhaft philhellenischen Standpunkt des Verfassers zu würdigen weiss. Aber auch Philo kann selbst in seiner Jugend (Hilgenfeld Z. f. w. Th. 1888 S. 67) nicht so etwas geschrieben haben. Denn wenn die Bearbeitung von Q. O. P. L. dem Philo überhaupt zugeschrieben werden kann und darf, dann müssen wir eben annehmen — was ja psychologisch sehr wohl möglich ist —, dass er zur Zeit dieser Bearbeitung (also in seiner Jugend) der griechischen Philosophie und der griechischen Bildung einen weit grösseren Platz in seinem Denken gewährte, als er später wenigstens Wort haben wollte; kurz, dass es ihm anfänglich noch nicht gelungen war, seine jüdischen Anschauungen mit dem Hellenenthum mit scheinbarem Uebergewicht jener zu verquicken. Daher erscheint in diesem Buche das Judenthum als nur äusserlich aufgetragen (Ausfeld p. 23; Hilgenfeld S. 54 f.); das Buch selbst handelt von der allein selig

1) Bei Eusebius fehlt *λογοθήραις*; sollte derselbe etwa an diesem Wort Anstoss genommen haben?

machenden griechischen Pilosophie, welche uns sicher zum ewigen Heile führt. Es gilt ebendaher, die Jugend „allerorts" in das Heiligthum dieser Philosophie einzuführen, indem man ihrem Geiste vorsetzt: τὸ μὲν πρῶτον ἀντὶ γάλακτος ἁπαλὰς τροφὰς, τὰς διὰ τῶν ἐγκυκλίων ὑφηγήσεις εἶτ' αὖ τὰς κραταιοτέρας ὧν φιλοσοφία δημιουργὸς, ἐξ ὧν ἀνδρωθεῖσαι καὶ εὐεκτήσασαι πρὸς τέλος αἴσιον ἀφίξονται[1]) [Q. O. P. L. p. 470 § 22].

Jene Philosophie der Essäer dagegen, die fern von der griechischen Wortklauberei zu lobenswerthen Thaten ermuntert, ist die „Philosophie" eines Justin[2]) oder Athenagoras[3]), ist die „barbarische" Weisheit eines Tatian[4]), ist mit einem Worte die Philosophie der Therapeuten. Allerdings entwickelt der Fälscher in der V. C. noch krasser seine Ideen, er hat dort eben mehr Raum, aber man erkennt ihn nach der hier gegebenen Probe auch in diesem Punkte unschwer wieder.

In Erwägung dieser von dem übrigen Charakter der

---

1) Uebrigens ist in dieser Beziehung Philo sich stets getreu geblieben, z. B. I, 301 § 2 R. p. 107: Ἐπεὶ δὲ νηπίοις μέν ἐστι γάλα τροφή, τελείοις δὲ τὰ ἐκ πυρῶν πέμματα, καὶ ψυχῆς γαλακτώδεις μὲν ἂν εἶεν τροφαὶ κατὰ τὴν παιδικὴν ἡλικίαν, τὰ τῆς ἐγκυκλίου μουσικῆς προπαιδεύματα· τέλειαι δὲ καὶ ἀνδράσιν εὐπρεπεῖς αἱ διὰ φρονήσεως καὶ σωφροσύνης καὶ ἁπάσης ἀρετῆς ὑφηγήσεις. Erst die so vorbereiteten Geister sind fähig καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις hervorzubringen. Den hebräischen Charakter dieses Vergleichs scheint uns Ausfeld p. 55 zu verkennen, erst durch die Paulinischen Schriften wurde er ein Gemeingut der griechischen Sprache cf. Suicerus sub v. γάλα.

2) Apol. I, 16 ed. Otto[3] p. 52: οὐ γὰρ μόνον λέγοντας ἀλλὰ τοὺς καὶ ἔργα πράττοντας σωθήσεσθαι ἔφη (κύριος).

3) Supplic. c. 11. ed. Otto p. 52: οὐ γὰρ λόγους διαμνημονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν. Dazu citirt Otto aus Cyprian: Nos philosophi non verbis sed factis sumus, cf. Supplic. 33 p. 172.

4) Or. ad Graec. c. 14 ed. Otto p. 64: Τοιοῦτοί τινές ἐστε καὶ ὑμεῖς, ὦ Ἕλληνες, ῥήμασι μὲν στωμύλοι, γνώμην δὲ ἔχοντες ἀλλόκοτον, cf. c. 35 p. 128, wo er von der Ἀθηναίων ψυχρολογία spricht. Hermias Irrisio ed. Otto p. 4: πόσοι λόγοι περὶ τούτων! ib p. 24, 4: ἡ δὲ ὑμνουμένη φιλοσοφία σκιομαχεῖ. Im dritten Jahrhundert bringt der Verfasser der Clementina das schöne Wortspiel φιλόλογοί ἐστε καὶ οὐ φιλαληθεῖς φιλόσοφοι [ed. de Lagarde p. 17, 15]. Anderer Variationen über die μωρία dieser Welt [I. Kor. III, 19] und die κενὴ ἀπάτη [Kol. II, 8] nicht zu gedenken.

Schrift Q. O. P. L. so fun
thümlichkeiten, besonders
sachlichen Parallelen zwisch
peuten, halten wir uns für
schreibung eine Interpolatio
licher Hand zu sehen. We
vorliegenden Buches auch s
nimmer diese Verurtheilung
verei und der griechischen Ge
um so weniger, wenn Philo
Q. O. P. L. sein sollte, was
feld, wenigstens nach unsere
nicht erwiesen hat. Gerade
nischen Ursprung der beide
jede der von uns oben aufg
Vita Contemplativa eine ents

Durch die Erkenntniss,
die sich in Q. O. P. L. findet
licher Hand ist, verliert nun
Schrift das einzige Interesse,
gehabt hat. Allein mit der B
wird auch gleichzeitig diejeni
fernt, die sich am allerwenigs
Philo verträgt. Man darf näı
ersten Bedenken gegen den
Buches von Gelehrten ausgi
stinctiv die Existenz der Es
zweifelt und das absolut Un
erkannt hatten. Endlich wi
unserer Forschung auch die T
Osterprogramm vom Jahre 1
et doctrina ab Essenis repe
falschen Vorausetzungen ausge
Punkte wird durch unser Res
der urchristlichen Parteien ni

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. St

so fundamental abweichenden Eigen-
onders aber in Erwägung der vielen
zwischen den Essäern und den Thera-
uns für berechtigt, in dieser Essäerbe-
rpolation von fremder und zwar christ-
en. Wer der letzte Bearbeiter des uns
auch sein möge, er kann nun und
theilung des socialen Instituts der Skla-
schen Gesittung geschrieben haben. Dies
nn Philo der endgültige Redactor von
lte, was durchaus möglich ist, da Aus-
h unserer Ueberzeugung, das Gegentheil
Gerade gegen den angeblich Philo-
ler beiden Essäerbeschreibungen bildet
oben aufgezählten Berührungen mit der
eine entscheidende Instanz.
enntniss, dass die Essäerbeschreibung,
L. findet, eine Interpolation von christ-
rliert nun freilich die an sich werthlose
nteresse, welches sie bis dahin für uns
nit der Beseitigung dieser Beschreibung
ig diejenige Stelle aus dem Buche ent-
llerwenigsten mit einer Abfassung durch
darf nämlich nicht vergessen, dass die
gen den Philonischen Ursprung dieses
en ausgingen, die gewissermassen in-
der Essäer und der Therapeuten be-
solut Unjüdische dieser Schilderungen
dlich wird aber durch das Ergebniss
ch die These Baur's, die er in seinem
Jahre 1831: de Ebionitarum origine
nis repetenda, vertheidigte, als von
en ausgehend nachgewiesen. In diesem
nser Resultat die bisherige Construction
rteien nicht unwesentlich modificirt.

---

uckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.